ENZO TRAVERSO

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
GRANADA
b 1736 3718
1867 7095

EL PASADO. INSTRUCCIONES DE USO

Historia, memoria, política

Traducción de
Almudena González de Cuenca

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA DEL DERECHO
UNIVERSIDAD DE GRANADA

Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, S. A.
Madrid 2007 Barcelona

Politopías

Colección dirigida por José María Ordóñez

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© Enzo Traverso

© Título original: *Le passé, modes d'emploi.* La Fabrique - Éditions, 2000.

© De la traducción: Almudena González de Cuenca

© MARCIAL PONS
EDICIONES JURÍDICAS Y SOCIALES, S. A.
© POLITOPÍAS
San Sotero, 6 - 28037 MADRID
☎ 91 304 33 03

ISBN: 978-84-9768-341-8
Depósito legal: M-810-2007
Diseño de la colección: Manuel Estrada. Diseño Gráfico
Selección de objeto de cubierta: JMO. Fotografía: Carlos M. Aladro
Objeto (zanfona) cedido por Antón Seoane-Pampín
Fotocomposición: JOSUR TRATAMIENTO DE TEXTOS, S. L.
Impresión: ELECÉ, INDUSTRIA GRÁFICA, S. L.
Polígono El Nogal
Río Tiétar 24, 28110 Algete (Madrid)
Madrid, 2007

FACULTAD DE DERECHO
BIBLIOTECA
GRANADA

En memoria de Roland Lew (1944-2005)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN LA EMERGENCIA DE LA MEMORIA 13

CAPÍTULO PRIMERO. HISTORIA Y MEMORIA: ¿UNA PAREJA CONTRADICTORIA? 21

Recuerdo 21
Separaciones 25
Empatía 30

CAPÍTULO SEGUNDO. EL TIEMPO Y LA FUERZA 39

Tiempo histórico y tiempo de la memoria 39
Memorias «fuertes» y memorias «débiles» 48

CAPÍTULO TERCERO. EL HISTORIADOR, ENTRE JUEZ Y ESCRITOR. 57

Memoria y escritura de la Historia 57
Verdad y justicia 63

CAPÍTULO CUARTO. USOS POLÍTICOS DEL PASADO 69

La memoria de la *Shoah* como religión civil 69
El eclipse de la memoria del comunismo 75

CAPÍTULO QUINTO. LOS DILEMAS DE LOS HISTORIADORES ALEMANES. 81

La desaparición del fascismo 81
La *Shoah*, la RDA y el antifascismo 86

CAPÍTULO SEXTO. REVISIÓN Y REVISIONISMO 93

Metamorfosis de un concepto 93
La palabra y la cosa 97

NOTA BIBLIOGRÁFICA Y AGRADECIMIENTOS 103

BIBLIOGRAFÍA 105

INTRODUCCIÓN

LA EMERGENCIA DE LA MEMORIA

Es difícil encontrar una palabra tan mancillada como «memoria». Su difusión ha sido tan extraordinaria como tardía su aparición en el campo de las Ciencias Sociales. En el transcurso de los años sesenta a setenta estaba prácticamente ausente del debate intelectual. No figuraba ni en la edición de 1968 de la *International Enciclopedia of the Social, Sciences,* publicada en Nueva York bajo la dirección de David L. Sills, ni en la obra colectiva titulada *Faire de l'histoire,* publicada en 1974 bajo la dirección de Jacques Le Goff y Pierre Nora, ni tampoco en las *Keywords* de Raymond Williams (1976), uno de los pioneros de la Historia cultural. Algunos años después había penetrado con profundidad en el debate historiográfico. La «memoria» es con frecuencia utilizada como sinónimo de Historia y muestra una tendencia singular a absorberla, apareciendo como una especie de categoría metahistórica. Así, la memoria aprehende el pasado con una red de malla más ancha que la que utiliza la disciplina tradicionalmente denominada Historia, depositando una dosis mayor de subjetividad, de lo vivido. En resumen, la memoria se presenta como una Historia menos árida y más «humana» (v. Klein, 2000: 129). La memoria invade el espacio público de las sociedades occidentales: el pasado acompaña al presente y se instala en el imaginario colectivo como una «memoria» poderosamente amplificada por los medios de comunicación, a veces gestionada por los poderes públicos. Se transforma en una «obsesión conmemorativa» y la valoración, o sacralización, de los «lugares de la memoria» engendra una verdadera «topolatría» (Reichel, 1998: 13). Esta memoria sobreabundante y saturada jalona el espacio (Maier, 1993). De ahora en ade-

lante todo es hacer memoria. El pasado se transforma en memoria colectiva después de haber sido seleccionado y reinterpretado según las sensibilidades culturales, los dilemas éticos y las conveniencias políticas del presente. De esa manera se configura el «turismo de la memoria», con la transformación de sitios históricos en museos y lugares de visitas organizadas, dotados de estructuras adecuadas de acogida (hoteles, restaurantes, tiendas de recuerdos, etc.), y promovido ante el público con estrategias publicitarias. Los centros de investigación y las sociedades de Historia local se incorporan a los dispositivos de ese turismo de la memoria, de donde obtienen a veces los medios de subsistencia. Por una parte, este fenómeno revela un proceso de *reificación del pasado,* que se transforma en un objeto de consumo, al que se embellece, se neutraliza y se hace rentable, se prepara para ser recuperado y utilizado por la industria del turismo y del espectáculo, especialmente el cine. Con frecuencia el historiador es convocado a participar en este proceso en calidad de «profesional» y «experto», quien, según las palabras de Olivier Dumoulin, hace de su conocimiento una mercancía, como el resto de bienes de consumo que inundan nuestras sociedades. La *Public History* norteamericana, con sus historiadores colaborando en instituciones y empresas privadas, sometidos a la lógica de los negocios, muestra el camino desde hace tiempo (Dumoulin, 2003: 343). Por otra parte, el fenómeno recuerda, desde muchas perspectivas, lo que Eric Hobsbawm ha denominado «la invención de la tradición» (1983: n. 9): un pasado real o mítico alrededor del cual se construyen prácticas ritualizadas que tratan de reforzar la cohesión de un grupo o de una comunidad, de otorgar legitimidad a ciertas instituciones, de inculcar valores en el seno de una sociedad. Es decir, la memoria tiende a convertirse en el vector de una *religión civil* del mundo occidental, con su sistema de valores, creencias, símbolos y liturgias [1].

¿De dónde procede esta obsesión memorialista? Sus resortes son múltiples, pero se debe ante todo a una crisis de la *transmisión* en nuestras sociedades contemporáneas. Se puede evocar la distinción sugerida por Walter Benjamin entre la «experiencia transmitida» (*Erfahrung*) y la «experiencia vivida» (*Erlebnis*). La primera se perpetúa de manera casi natural de una generación a la siguiente, forjando las identidades de los grupos y de las sociedades en el largo plazo; la segunda es la vivencia individual, frágil, volátil, efímera. En su *Libro de*

[1] Para el concepto de religión civil v. GENTILE (2005), una obra inspirada en los trabajos de George L. Mosse.

los Pasajes, Benjamin considera a la experiencia vivida como un rasgo característico de la modernidad, bajo el ritmo y las metamorfosis de la vida urbana, de los conflictos electrizantes de la sociedad de masas, del caos caleidoscópico del mercado. La *Erfahrung* es típica de las sociedades tradicionales, la *Erlebnis* pertenece a las sociedades modernas, unas veces como si fuera la marca antropológica del liberalismo, del individualismo posesivo, otras veces como el resultado de las catástrofes del siglo XX, con su cortejo de traumas que han afectado a generaciones enteras, sin poder inscribirse como herencia en el curso natural de la vida. La modernidad, según Benjamin, se caracteriza precisamente por el declive de la experiencia heredada, un declive cuyo advenimiento aparece simbólicamente durante la Primera Guerra Mundial. Después de ese gran trauma de Europa, muchos millones de personas, sobre todo jóvenes campesinos que habían aprendido de sus mayores a vivir según los ritmos de la naturaleza, bajo los códigos del mundo rural, fueron brutalmente arrancados de su universo social y mental (sobre el tema, v. Gibelli, 1990). De repente fueron sumergidos «en un paisaje donde nada era reconocible, salvo las nubes y, en el centro, en un campo de fuerzas atravesado por tensiones y explosiones destructivas, el minúsculo y frágil cuerpo humano» (Benjamin, 2000: 116). Los millares de soldados que volvieron del frente mudos y amnésicos, conmocionados por los *shell shocks* causados por la artillería pesada que machacaba sin cesar las trincheras enemigas, encarnan esa cesura entre dos épocas, aquélla de la tradición forjada por la experiencia heredada y ésta, de los cataclismos que se sustraen a los mecanismos naturales de transmisión de la memoria. Las desventuras del *smemorato do Collegno* —un ex combatiente amnésico de doble personalidad, a la par filósofo de Verona y obrero tipógrafo de Turín— que han apasionado a los italianos durante el periodo de entreguerras, e inspirado las obras de Luigi Pirandello, José Carlos Mariátegui y Leonardo Sciascia, se inscribían en esta profunda transformación del paisaje memorial europeo [2]. Pero en el fondo, la Gran Guerra no hacía más que acabar, de una forma convulsiva, un proceso cuyos orígenes han sido magistralmente estudiados por Edward P. Thompson (2004b), en un ensayo sobre el advenimiento del tiempo mecánico, productivo y disciplinario de la sociedad industrial. Otros traumas han marcado la «experiencia vivida» del siglo XX, bajo la forma de guerras, genocidios, depuraciones étnicas o represiones políticas y militares. El

[2] V. la obra de PIRANDELLO *Come tu mi vuoi* y SCIASCIA, 2004.

recuerdo procedente de ellos no fue efímero ni frágil, incluso fue precursor para varias generaciones, incapaces de percibir la realidad de otra manera que no fuera la de un universo fracturado, pero no se dio como experiencia de lo cotidiano, transmisible a la siguiente generación (v. Agamben, 2002a: 25). Una primera respuesta a nuestra pregunta inicial podría, entonces, formularse así: la obsesión memorialista de nuestros días es el producto del declive de la experiencia transmitida, en un mundo que ha perdido sus referentes, ha sido desfigurado por la violencia y atomizado por un sistema social que borra las tradiciones y fragmenta las existencias.

Pero es necesario interrogarse sobre las formas de esta obsesión. La memoria —a saber, las representaciones colectivas del pasado tal y como se forjan en el presente— estructura las identidades sociales inscribiéndolas en una continuidad histórica y las dota de sentido, es decir, de un contenido y de una dirección. En todo tiempo y lugar, las sociedades humanas han poseído una memoria colectiva y la han alimentado de ritos, de ceremonias, incluso de *políticas*. Las estructuras elementales de la memoria colectiva residen en la conmemoración de los muertos. Tradicionalmente, en el mundo occidental, los ritos y los monumentos funerarios celebraban la trascendencia cristiana —la muerte como paso hacia el más allá— y, al tiempo, reafirmaban las jerarquías sociales de aquí abajo. En la modernidad, las prácticas de las conmemoraciones se transformaron. Por un lado, con el fin de las sociedades del Antiguo Régimen, se democratizaron al concernir a la sociedad en su conjunto; de otro lado, se secularizaron y se hicieron funcionales, difundiendo nuevos mensajes dirigidos a los vivos. A partir del siglo XX, los monumentos conmemorativos consagran valores laicos (la patria), defienden principios éticos (el bien) y políticos (la libertad), celebran acontecimientos fundacionales (guerras, revoluciones). Se convierten en los símbolos de un sentimiento nacional vivido como una religión civil. Según Reinhart Koselleck, «el declive de la interpretación cristiana de la muerte dejó el campo libre a interpretaciones puramente políticas y sociales» (1997: 140, 151). Iniciado en la Revolución Francesa, cuna de las primeras guerras democráticas del mundo moderno, el fenómeno se incrementó después de la Gran Guerra, cuando los monumentos a los soldados caídos en combate comenzaron a organizar el espacio público de todos los pueblos.

Hoy el duelo ha cambiado de objeto y de formas. En este cambio de siglo, Auschwitz se ha convertido en el pedestal de la memoria colectiva del mundo occidental. Las políticas de la memoria —conme-

moraciones oficiales, museos, películas, etc.— tienden a hacer del Holocausto la metáfora del siglo XX como un siglo de guerras, totalitarismos, genocidios y crímenes contra la humanidad. En el centro de ese sistema de representaciones se ha instalado una nueva figura, el *testigo,* el superviviente de los campos nazis. El recuerdo del que es portador y la escucha que se le presta (después de decenios de indiferencia) han agitado al historiador, poniendo en desorden su taller y alterando su método de trabajo. Por un lado, ha tenido que rendirse a la evidencia de los límites de sus procedimientos tradicionales de hacer Historia, de los límites de sus fuentes y de la indispensable aportación de los testigos para intentar reconstruir experiencias como el universo concentracionario y la máquina de exterminio nazi. El testigo puede ofrecerle elementos de conocimiento fáctico inaccesibles por otras fuentes, pero, sobre todo, puede ayudarle a restituir la *calidad* de una experiencia histórica, que cambia de textura una vez que se enriquece con las vivencias de sus actores. De otro lado, la aparición del testigo y, por ende, el acceso de la memoria al taller del historiador, han puesto en cuestión sólidos paradigmas. Como, por ejemplo, el de una Historia estructural concebida como un proceso de acumulación, en el largo plazo, con múltiples estratos (territorio, demografía, intercambios, instituciones, mentalidades) que permiten aprehender las coordenadas globales de una época, aunque dejen poco lugar a la subjetividad de los hombres y de las mujeres que *hacen* la Historia[3].

Hemos entrado, para usar las palabras de Annette Wieviorka, en la «era del testigo» (1998), que, situado en un pedestal, encarna un pasado cuyo recuerdo se prescribe como deber cívico. Otro rasgo de la época, el testigo se identifica cada vez más con la *víctima.* Ignorados durante decenios, los supervivientes de los campos de exterminio nazis se convierten hoy, con su sola presencia, en iconos vivientes. Están inmóviles en una postura que ellos no habían elegido y que no siempre se corresponde con su necesidad de transmitir la experiencia vivida. Otros testigos que fueron exhibidos como héroes en otro tiempo, como los miembros de la resistencia que tomaron las armas para combatir el fascismo, han perdido su aura o, simplemente, se han precipitado en el olvido, devorados por el «fin del comunismo», que, eclipsado de la Historia con sus mitos, ha arrastrado en su caída las utopías y las esperanzas que había encarnado. La memoria de estos testigos ya

[3] Entre las innumerables contribuciones a ese debate v. la síntesis de NOIRIEL, 1996.

no interesa a la gran mayoría, en una época de humanitarismo, donde ya no hay *vencidos* sino *víctimas*. Esta disimetría del recuerdo —la sacralización de las víctimas antes ignoradas y el olvido de los héroes idealizados en el pasado— indica el anclaje profundo de la memoria colectiva en el presente, con sus transformaciones e inversiones paradójicas.

La memoria se conjuga siempre en presente, lo que determina sus modalidades: la selección de acontecimientos que deben guardarse en el recuerdo (y de los testigos a escuchar), su interpretación, sus «lecciones», etcétera. Se convierte en reto político y adquiere la forma de una obligación ética —el «deber de la memoria»— que muy a menudo se convierte en fuente de abusos (Todorov, 1995). Los ejemplos no faltan. Todas las guerras de estos últimos años, desde la primera a la segunda del Golfo, pasando por la de Kosovo y Afganistán, *también* han sido guerras de la memoria ya que han sido justificadas por la evocación ritual del deber de la memoria [4]. Saddam Hussein, Arafat, Milosevic y George W. Bush fueron comparados con Hitler en las proclamas de las manifestaciones, en las pancartas, en los medios y en los discursos de ciertos líderes políticos. El islamismo político es a menudo asimilado al fanatismo nazi. El historiador israelita Tom Segev señala que Menahem Begin había vivido la invasión israelí del Líbano, en 1982, como un acto reparador, un sucedáneo fantasmático de un ejército judío que hubiera expulsado a los nazis de Varsovia en 1943 (Segev, 1993: 464). Más recientemente, en 2002, el Consistorio central de los israelitas de Francia declaraba que el país estaba en vísperas de una ola de antisemitismo comparable a la que rompió en la Alemania nazi la noche de los cristales rotos, en noviembre de 1938 [5]. Para el escritor portugués José Saramago, en contraposición, la ocupación israelí de los territorios palestinos sería comparable al Holocausto (Bédarida, C., 2002). Durante la guerra de la ex Yugoslavia los nacionalistas serbios veían las depuraciones étnicas contra los albaneses de Kosovo como una revancha contra la antigua opresión otomana, mientras que en Francia los profesionales del anticomunismo veían en los bombardeos sobre Belgrado una defensa de la libertad contra el totalitarismo. La lista podría continuar. La dimensión política de la memoria colectiva (y los abusos que la acompañan) no puede más que afectar a la forma de escribir la Historia.

---

[4] V., sobre todo, a propósito de la primera guerra del Golfo, DINER, 1996.

[5] V. *Libération* de 2 de abril de 2002.

Este libro se propone explorar las relaciones entre la Historia y la memoria y analizar ciertos aspectos de la utilización pública del pasado. La materia que se ofrece a esta reflexión es inagotable. Me he basado en algunos temas conocidos, con los que he trabajado a lo largo de los últimos años. Otros igual de importantes han sido excluidos o poco evocados en este ensayo, que quisiera inscribirse en un debate más vasto y siempre abierto.

CAPÍTULO PRIMERO

HISTORIA Y MEMORIA: ¿UNA PAREJA CONTRADICTORIA?

RECUERDO

Historia y memoria nacen de una misma preocupación y comparten un mismo objeto: la elaboración del pasado. Pero existe una «jerarquía» entre las dos. La memoria, se puede decir con Paul Ricoeur, posee un estatuto *matricial* (2000: 106) [1]. La Historia es un relato, una escritura del pasado según las modalidades y reglas de un oficio —de un arte o, entre muchas comillas, una «ciencia»— que trata de responder a las cuestiones que plantea la memoria. La Historia nace de la memoria, después se libera poniendo el pasado a distancia, considerándolo, según la expresión de Oakeshott, como «un pasado en sí» (1962: 198). Ha llegado, por fin, a hacer de la memoria uno de sus campos de búsqueda, como lo prueba la Historia contemporánea. La Historia del siglo XX, llamada también «Historia del tiempo presente», analiza el testimonio de los actores del pasado e integra el relato oral en sus fuentes, de igual manera que los archivos y otros documentos, materiales o escritos. Luego, la Historia nace de la memoria, que es una de sus dimensiones; después, adoptando una postura autorreflexiva, transforma la memoria en uno de sus *objetos.*

Proust es una referencia obligada para toda meditación sobre la memoria. En sus comentarios sobre la *Recherche,* Walter Benjamin re-

[1] Una posición análoga fue ya defendida con intensidad por HUTTON, 1993.

salta que Proust «no ha descrito la vida tal y como fue, sino como la rememora quien la ha vivido». Y compara la «memoria involuntaria» de Proust —que traduce por «trabajo de evocación espontánea» (*Eingedenken*), donde el recuerdo es el envoltorio y el olvido el contenido— con un «trabajo de Penélope» donde «el día deshace lo que ha hecho la noche». Cada mañana, al despertar, «no tenemos en las manos, en general débiles y cobardes, más que algunos fragmentos de la tapicería de lo vivido que el olvido ha tejido en nosotros» (Benjamin, 1961b: 336).

Extrayendo de la experiencia vivida, la memoria es eminentemente *subjetiva.* Queda anclada en los hechos que hemos presenciado, de los que hemos sido testigos, es decir actores, y a las impresiones que han dejado en nuestro espíritu. La memoria es cualitativa, singular, está poco preocupada por las comparaciones, por la contextualización, por las generalizaciones. No tiene necesidad de pruebas para quien la porta. El relato del pasado prestado por un testigo —siempre que no fuere un mentiroso consciente— será siempre su verdad, es decir, la imagen del pasado depositada en sí mismo. Por su carácter subjetivo, la memoria nunca se fija; se parece más bien a una obra abierta, en transformación permanente. No sólo, según la metáfora de Benjamin, «la tela de Penélope» se modifica cada día a consecuencia del olvido que nos acecha, para reaparecer más tarde, a veces mucho más tarde, tejida en una forma distinta de la del primer recuerdo. No sólo el tiempo erosiona y debilita el recuerdo. La memoria es una construcción, siempre filtrada por conocimientos adquiridos con posterioridad, por la reflexión que sigue al suceso, por otras experiencias que se superponen a la originaria y modifican el recuerdo. El ejemplo clásico es, una vez más, el de los supervivientes de los campos nazis. El relato de la estancia en Auschwitz de un deportado judío y comunista no es el mismo según que lo hubiere hecho antes o después de su ruptura con el Partido Comunista. Antes, durante los años cincuenta, ponía en primer plano su identidad política y se presentaba como un deportado antifascista. Después, durante los años ochenta, se consideraba en primer lugar un deportado judío, perseguido en tanto que judío, testigo del aniquilamiento de los judíos de Europa. Bien entendido, sería absurdo distinguir entre esos dos testimonios, librados por la misma persona en momentos diferentes de su vida, el verdadero del falso. Los dos son auténticos, pero cada uno pone luz sobre una parte de la verdad filtrada por la sensibilidad, la cultura y también, se podría añadir, las representaciones identitarias, ideológicas, del presente. En conclusión, la memoria individual o colectiva es una visión del pasado siempre matizada por el

presente. En ese sentido, Benjamin (1961b: 345) definía el método de Proust como una «presentificación» (*Vergegenwärtigung*). Sería ingenuo considerar el «otro tiempo» (*das «Gewesene»*) como una especie de «punto fijo» al que uno se podría aproximar mediante una reconstrucción intelectual a posteriori. El «porvenir» está configurado, en buena medida, por el presente, porque la memoria «establece» los hechos: se trata, según Benjamin, de una «revolución copernicana en la visión de la historia» (1983: 490). En «las reflexiones teóricas» de su *Libro de los Pasajes* profundiza en ese concepto, cuando considera «el pasado amplificado por el presente», y añade que «el presente polariza el acontecimiento (*das Geschehen*) en historia anterior e historia posterior». La Historia, sigue Benjamin, «no es sólo una ciencia» porque es «al mismo tiempo una forma de recuerdo» (*Eingedenken*) (1983: 589). En un sentido análogo, más reciente, François Hartog ha creado la noción de «presentismo» para describir la situación en la que «el presente ha devenido el horizonte», un presente «sin futuro ni pasado», que engendraría permanentemente los dos según sus necesidades (Hartog, 2003: 126).

La Historia, que no es en el fondo más que una parte de la memoria, como recordaba Ricoeur, también se escribe siempre en presente. Para existir como campo del saber ha de liberarse de la memoria, no rechazándola sino poniendo distancia con ella. Un cortocircuito entre Historia y memoria puede tener consecuencias perjudiciales para el trabajo del historiador.

Una buena ilustración de ese fenómeno se halla en el debate de los últimos años alrededor de la «singularidad» del genocidio judío [2]. La irrupción de esa controversia en la obra del historiador se debe, inevitablemente, a los recorridos de la memoria judía, a su emergencia en el espacio público y a su interferencia en las prácticas tradicionales de la investigación, con frecuencia confrontadas con las autobiografías y los archivos audiovisuales que recogen los testimonios de los supervivientes de los campos. Si una «contaminación» tal de la historiografía por la memoria se ha revelado extremadamente fructífera, no debería ocultarse una comprobación metodológica banal, pero esencial, a saber, que la memoria *singulariza* la Historia, en la medida que es profundamente subjetiva, selectiva, a veces irrespetuosa con la cronología, indiferente a las reconstrucciones de conjunto y a las racionalizaciones

[2] Retomo aquí una reflexión presentada en mi ensayo «La singularité d'Auschwitz. Hypothèses, problèmes et dérives de la recherche historique» (TRAVERSO, 1999).

globales. Su percepción del pasado no puede ser más que irreductiblemente singular. Allí donde el historiador sólo contempla una etapa del proceso, un aspecto de un cuadro complejo y en movimiento, el testigo capta un acontecimiento crucial, el vaivén de toda una vida. El historiador puede descifrar, analizar y explicar las fotos conservadas del campo de Auschwitz. Advierte que quienes descienden del tren son judíos, que el SS que los observa hará una selección de ellos, que la gran mayoría de las figuras de la foto no tienen más que unas pocas horas por delante. A un testigo la foto le dirá mucho más. Le evocará sensaciones, emociones, ruidos, voces, olores, el miedo y la desorientación de la llegada al campo, la fatiga del largo viaje efectuado en horribles condiciones, sin duda, la visión del humo de los crematorios. Es decir, le recordará un conjunto de imágenes y de hechos todos ellos singulares, inaccesibles para el historiador salvo por un relato *a posteriori,* fuente de una empatía incomparable a la que el testigo ha podido revivir. La foto de un *Häftling* presenta a los ojos del historiador una víctima anónima; para un familiar, un amigo o un compañero de detención, la foto evoca un mundo absolutamente único. Para un observador exterior la foto no representa —como diría Siegfried Kracauer (1977: 32; 1960: 14)— más que una realidad «no liberada» (*unerlöst*). El conjunto de esos recuerdos forma parte de la memoria judía, una memoria que el historiador no puede ignorar y que ha de respetar, explorar y comprender, pero a la que no puede someterse. No tiene derecho a transformar la singularidad de esa memoria en un prisma normativo de escritura de la Historia. Su tarea consiste, antes que nada, en inscribir esa singularidad de la experiencia vivida en un contexto histórico global, intentando esclarecer las causas, las condiciones, las estructuras, la dinámica de conjunto. Lo que significa utilizar la memoria después de cribarla en una verificación objetiva, empírica, documental y factual, señalando, si fuese necesario, sus contradicciones y sus trampas. Lo que puede ayudar al recuerdo a hacerse preciso, a adquirir contornos más claros, a devenir más exigente, a dar luz, en el ejercicio de la remembranza, sobre aspectos que no son reductibles a elementos fácticos (v. LaCapra, 1998: 20). Si puede haber una singularidad *absoluta* de la memoria, la Historia será siempre *relativa* (Chaumont, 1994: 87). Para un judío polaco Auschwitz significa algo único de manera terrible: la desaparición del universo humano, social y cultural en el que nació. Un historiador que no llegue a comprenderlo no podrá escribir un buen libro sobre la *Shoah,* pero el resultado de su investigación no será mejor si concluye —como lo hace el historiador americano Steven Katz (1996: 19-38)— que el genocidio judío es único en la Historia.

Según Eric J. Hobsbawm, el historiador no puede sustraerse al deber de universalismo: «Una historia destinada sólo a los judíos (o a los negros americanos, a los griegos, a las mujeres, a los trabajadores, a los homosexuales, etc.) no sería una buena historia, aunque reconforte a quienes la practican» (1997: 277). Es, a menudo, muy difícil para los historiadores que trabajan con fuentes orales encontrar el justo equilibrio entre empatía y distancia, entre reconocimiento de las singularidades y perspectiva general.

SEPARACIONES

Historia y memoria no forman una pareja contradictoria sino después del principio del siglo XX, cuando los paradigmas del historicismo clásico entraron en crisis, puestos en causa, simultáneamente, por la Filosofía (Bergson), el Psicoanálisis (Freud) y la Sociología (Halbwachs). Desde entonces, la memoria ha sido considerada como el sustrato subjetivo de la Historia. Para Hegel la Historia (*Geschichte*) tiene dos dimensiones complementarias, una objetiva, la otra subjetiva: de un lado los acontecimientos (*res gestae*), del otro su narración (*historia rerum gestarum*), es decir, los «hechos» y su «relato histórico» (1965: 193). La memoria acompaña el desarrollo de la Historia como una suerte de protectora, porque constituye su «fundamento interior», y las dos encuentran su acoplamiento en el Estado, donde la Historia escrita [«la prosa de la Historia» (1965: 193-194) refleja, como en un espejo, la racionalidad intrínseca. Hegel presenta esa organización estatal del pasado bajo la forma alegórica del conflicto entre Cronos, el dios del tiempo, y Zeus, el dios de la Política. Cronos mató a sus propios hijos. Engulle todo a su paso, no dejando rastros detrás suyo. Pero Zeus llega a dominar a Cronos, porque ha creado el Estado, capaz de convertir en Historia todo lo que Mnemosina, la diosa de la memoria, ha podido recoger al paso devastador del tiempo. En su *Fenomenología del Espíritu,* la memoria definía la historicidad del Espíritu (*Geist*), que se manifiesta a la vez como «recuerdo» (*Erinnerung*) y como movimiento de «interiorización» (*Er-Innerung*), en tanto que el Estado se constituye en su expresión exterior (1980: 433)[3]. Para Hegel sólo los pueblos con Estado, dotados de una Historia escrita, poseen una memoria. Los otros —los «pueblos sin historia» (*geschichtlose*), es decir, el mundo no europeo desprovisto de un pasado estatal y de un relato codificado

[3] V. al respecto los comentarios de D'HONDT, 1987: 349-350.

por la escritura— no puede superar el estadio de una memoria primitiva, hecha de «imágenes» pero incapaz de condensarse en conciencia histórica (1965: 195). Así resulta una doble visión de la Historia como prerrogativa occidental y como dispositivo de dominación. Esta visión no sólo pertenece a Europa, sino que sólo puede existir como relato apologético del poder (v. Guha, 2002, esp. cap. III), lo que Benjamin (1961a: 254) denunciaba como la empatía historicista hacia los vencedores.

Ahora bien, a continuación de la crisis del historicismo, del cuestionamiento del paradigma eurocentrista en el momento de la descolonización, de la emergencia de las clases subalternas como sujetos políticos, Historia y memoria se han disociado. La Historia se ha democratizado, quebrando las fronteras de Occidente y el monopolio de las elites dominantes; la memoria se ha emancipado de su dependencia exclusiva del texto. La relación entre Historia y memoria se ha reconfigurado en una tensión dinámica. La transición no ha sido lineal ni rápida y, en cierta manera, no se ha acabado del todo. Después de treinta años, los historiadores han incrementado sus fuentes, pero continúan privilegiando los archivos, que permanecen como el depósito de los vestigios de un pasado conservado por el Estado. No hace mucho que los «subalternos» han sido reconocidos como sujetos de la Historia y han devenido objeto de estudio, y hace menos tiempo que se procura escuchar sus voces. En 1963 todavía François Furet no pensaba que se pudiera integrar a las clases subalternas en la Historia más que en el plano cuantitativo, tomándolas en consideración sólo bajo el signo del «número y del anonimato», como elementos «perdidos en el estudio demográfico o sociológico», es decir como entidades condenadas a permanecer «silenciosas» (Furet, 1963: 459)[4]. En el fondo, para este admirador de Tocqueville las clases laboriosas quedan siempre como «pueblos sin historia». La mutación se opera precisamente en el transcurso de los años sesenta. La primera gran obra de Historia social de las clases subalternas, *La formación de la clase obrera en Inglaterra,* de Edward P. Thompson, data de 1963; la *Historia de la locura en la época clásica,* de Foucault, es de 1964; y el comienzo de la microhistoria, *El queso y los gusanos,* de Carlo Ginzburg, que reconstruye el universo de un molinero del Friuli en el siglo XVI, está fechada en 1976. De igual manera para la historiografía, las mujeres no tienen Historia sino desde hace una treintena de años (Perrot, 2001). Antes, ellas

[4] Ese pasaje ha sido criticado por GINZBURG, 2001.

estaban excluidas de la Historia en el mismo concepto que los «pueblos sin historia» de Hegel. Respecto a las mujeres, los *subaltern studies* nacieron en India a comienzos de los años ochenta. Su fin fue reescribir la Historia no como «la obra de Inglaterra en la India», ni como la de las elites indias surgidas bajo la dominación colonial, sino como una Historia de «subalternos», el pueblo al que hay que escuchar «su pequeña voz» (*small voices*), que la «prosa de la contra-insurrección» depositada en los archivos de Estado no puede restituirnos, porque su labor consiste precisamente en ahogarla (Guha, 1996: 73-90). En este contexto de incremento de las fuentes de la Historia y de puesta en cuestión de sus jerarquías tradicionales se inscribe la emergencia de la memoria como nuevo lugar de trabajo para la escritura del pasado.

El primero que codificó la dicotomía entre las fluctuaciones emocionales del recuerdo y las construcciones geométricas del relato histórico fue Maurice Halbwachs, en su obra, ya clásica, sobre la memoria colectiva. Ahí denunciaba el carácter contradictorio de la expresión «memoria histórica», porque vincula dos elementos en su opinión opuestos. Para Halbwachs la Historia comienza donde se acaba la tradición y «se descompone la memoria social» (1997: 130)[5], las dos se encuentran separadas por una solución de continuidad irreductible. La Historia supone una mirada externa sobre los acontecimientos del pasado, mientras que la memoria implica una relación de interioridad con los hechos relatados. La memoria perpetúa el pasado en el presente, mientras que la Historia fija el pasado en un orden temporal cerrado, cumplido, organizado según procedimientos racionales, en las antípodas de la sensibilidad subjetiva de lo vivido. La memoria atraviesa las épocas, mientras que la Historia las separa. Finalmente, Halbwachs opone la multiplicidad de memorias —vinculada a los individuos y a los grupos portadores de ellas y siempre elaborada en el interior de marcos sociales dados (1994)— al carácter unitario de la Historia, que se declina en Historias nacionales o en Historia universal, pero que excluye la coexistencia en un mismo relato de varios regímenes temporales (1997: 136). Resumiendo, Halbwachs opone una Historia positivista —el estudio científico del pasado, sin interferencias con el presente— a una memoria subjetiva basada en lo vivido de los individuos y de los grupos. Radicalizando la perspectiva, compara la pretensión de separar Historia y memoria a la oposición entre el «tiempo matemático» y el «tiempo vivido» en Bergson (Halbawchs, 1997: 157;

[5] Sobre Halbawchs consultar HUTTON, 1993: 73-90.

v., sobre todo, Bergson, 1959). La Historia, indica el autor, ignora las percepciones subjetivas del pasado privilegiando cortes convencionales, impersonales, racionales y objetivos (ofrece como ejemplo la *Chronologie universelle* de Dreyss, aparecida en París en 1858; Halbwachs, 1997: 161).

Esta dicotomía ha sido retomada recientemente por Yosef Hayim Yerushalmi que, en su calidad de historiador, se presenta como un *parvenu* en el seno del mundo judío. En una comunidad soldada por la religión, la imagen del pasado se ha forjado al hilo de los siglos gracias a una memoria ritualizada que fijaba las modalidades y los ritmos de una temporalidad judía separada del mundo exterior. Por ello, la historiografía judía nace de una ruptura con la memoria judía, la única que antes había asegurado una continuidad, en términos de identidad y autorepresentación en el seno del mundo judío. Esta ruptura estuvo marcada por la Emancipación, que engendró un proceso de asimilación cultural con el medio y, en el interior de la comunidad, con el desmoronamiento de la antigua organización social centrada en la sinagoga. Inscribiéndose en un mundo secularizado y adoptando los cortes temporales de la Historia profana, la Historia judía —cuya escuela de la *Wissenschaft des Judentums,* nacida en Berlín al principio del siglo XIX, marcó su inicio— no podía más que operar una ruptura, por sus modalidades, sus fuentes y sus fines, con la memoria judía (Yerushalmi, 1982).

La antinomia entre Historia y memoria ha sido reafirmada por Pierre Nora, a quien se debe la renovación, a partir de los años ochenta, del debate historiográfico sobre la memoria. Ha retomado por su cuenta la tesis de Halbwachs ofreciendo una visión bien problemática de los procedimientos de escritura de la Historia. Memoria e Historia, explica Nora, están lejos de ser sinónimos, pues «todo les opone». La memoria es la vida, lo que la expone «a la dialéctica del recuerdo y de la amnesia, inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a todas las utilizaciones y manipulaciones, susceptible de largas latencias y de repentinas revitalizaciones». Ahora bien, este «vínculo vivido en el presente eterno» no puede ser asimilado a la Historia, representación del pasado que, bien que problemática y siempre incompleta, se quiere objetiva y retrospectiva, fundada en la distancia. La memoria es «afectiva y mágica», encargada de sacralizar los recuerdos, mientras que la Historia es una visión secular del pasado, sobre el cual construye «un discurso crítico». La memoria tiene una vocación singular, ligada a la subjetividad de los individuos y de los grupos, la Historia tiene una vo-

cación universal. «La memoria es un absoluto y la historia sólo conoce lo relativo» (Nora, 1984: xix)[6]. A partir de esa comprobación, Nora sólo puede concebir una relación entre Historia y memoria, la de un análisis y una reconstrucción de la memoria según los métodos de las Ciencias Sociales, de las que forma parte la Historia. En esta perspectiva, ha abierto un campo historiográfico extremadamente ambicioso: reconstruir la Historia nacional alrededor de los «lugares de la memoria», del territorio a los paisajes, de los símbolos a los monumentos, de las conmemoraciones a los archivos, de los emblemas a los mitos, de la gastronomía a las instituciones, de Juana de Arco a la Torre Eiffel.

Pero lejos de ser el lote exclusivo de la memoria, los peligros de sacralización, mitificación y amnesia acechan permanentemente la escritura de la Historia, y una gran parte de la historiografía moderna y contemporánea ha caído en esta trampa. La empresa de Nora no escapa a esa regla, al dar un espacio modesto al pasado de la Francia colonial entre su multitud de lugares de la memoria. Según Perry Anderson, el más severo de sus críticos, la empresa editorial de Nora reduce las guerras coloniales francesas, desde la conquista de Argelia a la derrota en Indochina, «a una exposición de fruslerías exóticas que hubieran podido ser presentadas en la Exposición universal de 1931. ¿Qué valen los *lugares de la memoria* que olvidan incluir Diên Biên Phû?» (Anderson, 2005: 53).

No sólo la Historia tiene sus olvidos, igual que la memoria, pero puede también tener auge y encontrar su razón de ser en la desaparición de otras Historias, en la negación de otras memorias. Como señala Edward Said, la arqueología israelita, que aspira a sacar a la luz los trazos milenarios del pasado judío de Palestina (algunos han visto en ello una «arqueología-religión nacional»), ha socavado la tierra, con la misma tenacidad que los buldóceres, destruyendo los trazos materiales del pasado árabe-palestino (Said, 2003)[7].

Por otro lado, habría que tener en cuenta la influencia de la Historia sobre la memoria, ya que no existe memoria literal originaria y no contaminada: los recuerdos son constantemente elaborados por una memoria inscrita en el espacio público, sometidos a los modos de pen-

---

[6] Para un análisis interesante de esta aproximación, que pone en paralelo con la oposición de Lévi-Strauss entre sociedades «calientes» y sociedades «frías», v. LaCapra, 1998: 18-22.

[7] La definición de la arqueología como «religión nacional» fue desarrollada por Silberman (2001).

sar colectivos, pero también influidos por los paradigmas científicos de la representación del pasado. Esto ha dado lugar a unos híbridos —ciertas autobiografías entran en esa categoría— que permiten a la memoria revisitar la Historia subrayando sus ángulos muertos y sus generalizaciones apresuradas, y a la Historia corregir las trampas de la memoria obligándola a transformarse en análisis autorreflexivo y en discurso crítico. Una obra como *Los hundidos y los salvados,* de Primo Levi (1986), articula Historia y memoria en un relato de nuevo tipo, inclasificable, fundado en una ida y vuelta entre las dos. Pierre Vidal-Naquet, en su autobiografía, narra sus recuerdos con el rigor del historiador que verifica sus fuentes y somete su memoria al test de la producción de las pruebas, dándole al mismo tiempo la forma de un balance retrospectivo, a menudo crítico. No se trata sólo de *su* relato, precisa en la introducción, porque toma en cuenta la correspondencia de sus padres, el diario de su padre y el que su hermana comenzó a escribir después del arresto y la deportación de sus padres, pero, también y sobre todo, porque se apoya en su conocimiento de todo un periodo histórico. «Es en este sentido —escribe él— que se trata tanto de un libro de historia como de memoria, un libro de historia del que soy a la vez autor y objeto» (Vidal-Naquet, 1995). Estos dos ejemplos no entran en la dicotomía establecida por Halbwachs, Yerushalmi y Nora, porque pertenecen al mismo tiempo al registro de la memoria y al de la Historia.

EMPATÍA

La misma oposición entre Historia y memoria está presente con fuerza en la historiografía del nacionalsocialismo, como lo ha revelado claramente, a mediados de los años ochenta, la correspondencia entre dos grandes historiadores, Martin Broszat y Saul Friedländer (1988). Argumentando su alegato a favor de una historización del nazismo capaz de romper con la tendencia persistente a «insularizar» el periodo 1933-1945 por razones morales, Broszat reivindicaba un método científico capaz de liberarse del «recuerdo mítico» de las víctimas (1988: 48). La memoria de los supervivientes del genocidio judío suscita de manera evidente respeto, pero debería quedar excluida de las fuentes del historiador y no interferir en su trabajo. Frente al positivismo radical de una aproximación semejante, cabe preguntarse si no oculta la parte de memoria vivida y afectiva presente en la historiografía de la posguerra, particularmente la historiografía del nazismo elaborada por

la «generación de la *Hitlerjugend*» (v. Berg, 2003: 420-424, 613-615). Más allá del juicio que se pueda hacer sobre sus resultados —con frecuencia notables— una constatación se impone: la característica compartida por la mayoría de sus representantes reside, precisamente, en la exclusión de las víctimas del nazismo de su campo de investigación, por no decir de su horizonte epistemológico. Esa característica se ha perpetuado en los trabajos de una nueva generación, con frecuencia centrados en el análisis de la máquina asesina del nazismo, pero que se interesa muy pocas veces en los testimonios de las víctimas. En dicha historiografía las víctimas permanecen en un segundo plano, anónimas y silenciosas (Herbert, 2003: 247-258).

Este problema podría ser abordado desde otra perspectiva. ¿El rechazo de los años negros en el seno de la Alemania de posguerra —rechazo de la *Schuldfrage* y de los crímenes nazis— no ha tenido, entre sus efectos, el de transformar en una suerte de tabú los bombardeos que destruyeron las ciudades alemanas, tema que ha sido ignorado hasta una época reciente tanto por la literatura y el cine como por la historiografía? Es la hipótesis que sugirió W. G. Sebald, para quien la ausencia del debate público y de las obras literarias de ese traumatismo colectivo se debe al hecho de «que un pueblo que había asesinado y explotado hasta la muerte a millones de hombres estaba en la imposibilidad de exigir a las potencias victoriosas que rindieran cuentas sobre la lógica de una política militar que había declarado la erradicación de las ciudades alemanas» (v. al respecto Sebald, 2001: 21).

Oponer radicalmente Historia y memoria es, pues, una operación peligrosa y discutible. Los trabajos de Halbwachs, Yerushalmi y Nora han contribuido a sacar a la luz las profundas diferencias que existen entre Historia y memoria, pero sería falso deducir de ello su incompatibilidad o considerarlas como irreductibles. Su interacción crea, más bien, un campo de tensiones en el interior del cual se escribe la Historia. Amos Funkenstein sin duda tiene razón al indicar, en el punto de encuentro entre Historia y memoria, la emergencia de una tercera instancia que él llama *«consciencia histórica»* (Funkenstein, 1989; 1993: 3, 6).

La correspondencia con Broszat ha sido, además, el punto de partida para Saul Friedländer de una fecunda reflexión sobre las condiciones de escritura de la Historia. Si el historiador no trabaja encerrado en la clásica torre de marfil, al abrigo de los rumores del mundo, tampoco vive en una habitación refrigerada al abrigo de las pasiones del mundo.

Padece los condicionamientos de un contexto social, cultural y nacional. No se escapa a las influencias de sus recuerdos personales ni a los de un saber heredado, del cual puede intentar librarse pero no negándolos sino por un esfuerzo de distanciamiento crítico. En esta perspectiva, su labor no consiste en intentar evacuar la memoria —personal, individual y colectiva— sino en ponerla a distancia e inscribirla en un conjunto histórico más amplio. Hay pues, en el trabajo del historiador, una parte de *transfert* que orienta la elección, el acercamiento y el tratamiento de su objeto de investigación, de lo que ha de ser consciente. Friedländer define así la escritura de la Historia, con un préstamo del léxico del Psicoanálisis, como un acto de «trabajo elaborativo» (*working through*). La distancia cronológica que separa al historiador del objeto de su investigación crea una especie de pantalla protectora, pero la emoción que, a menudo de manera imprevista y repentina, resurge a lo largo de su trabajo sólo puede vencer este diafragma temporal (Friedländer, 1992b: 39-59; 2000: 3-15). Esta empatía unida a la vivencia individual del historiador no tiene forzosamente efectos negativos. Puede ser también fructífera, a condición de que el historiador sea consciente de ella y sepa «dominarla»[8].

La obra de Friedländer constituye un buen ejemplo de ello. En *Nazi Germany and the Jews* ha registrado una constelación de «destinos individuales» en un relato histórico global de Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial. De esta manera ha sido capaz de superar la divergencia tradicional de los estudios del nazismo: por un lado, las investigaciones realizadas básicamente en los archivos que focalizan la atención en la ideología y las estructuras del régimen; por otro, una reconstrucción del pasado fundada de manera exclusiva en la memoria de las víctimas, a veces depositada en una amplia literatura testimonial, a veces conservada en archivos visuales o sonoros. Friedländer ha intentado integrar esas dos perspectivas para llegar a una reconstrucción global del proceso histórico, introduciendo la voz de las víctimas, que de otra manera se reduciría al análisis de decisiones políticas y actos administrativos (Friedländer, 1997).

---

[8] Dominick LaCapra ha analizado de manera muy fina las ventajas potenciales de esa «agitación empática» (*empathic unsettlement*) en la investigación crítica de un acontecimiento traumático (2001: 41). En otro ensayo, LaCapra indica dos reglas básicas a tener en cuenta: «la empatía con el ejecutor implica admitir que, en ciertas circunstancias, cualquiera puede acometer actos extremos mientras que la empatía con la víctima implica un respeto y una compasión que no significa ni identificación ni hablar en lugar de otros» (2004b: 525).

A pesar de su postura positivista, los historiadores alemanes de la generación de la *Hitlerjugend,* es decir, aquellos que nacieron entre 1925 y el comienzo de los años treinta (Martin Broszat, Hans Mommsen, Andreas Hillgruber, Ernest Nolte, Hans-Ulrich Wehlwe, etc.), tienden también a sentir una empatía con los actores del pasado, que implica recuerdos personales. Las investigaciones sobre la Historia de la vida cotidiana bajo el nazismo (*Alltagsgeschichte*) dibujan, en la mayoría de los casos, un cuadro social en el que las víctimas simplemente desaparecen [9]. Otros no han escapado a la trampa del relato apologético. Para Andreas Hillgruber, joven soldado de la Wehrmacht en 1945, al describir el último año de la Segunda Guerra Mundial, el historiador «debe identificarse con el destino del pueblo alemán del Este y con los esfuerzos desesperados y costosos del *Ostheer* [...] que se orientaban a defender a esa población contra la venganza del Ejército Rojo, las violaciones colectivas, los asesinatos arbitrarios y las innumerables deportaciones, y a mantener abiertas las rutas terrestres y marítimas que permitieran a los alemanes de los territorios orientales la huida hacia el Oeste...» (Hillgruber, 1986: 24-25). Ahora bien, como se lo ha recordado Habermas, en aquel último año de guerra la resistencia encarnizada de la Wehrmacht era la condición, también, para la prosecución de las deportaciones hacia los campos nazis, donde las cámaras de gas continuaban funcionando.

Tradicionalmente la historiografía no se presentaba bajo la forma de un relato polifónico por la simple razón de que las clases subalternas estaban excluidas, con el resultado de reducir la narración del pasado al relato de los vencedores. Es el historicismo que denunciaba Benjamin en sus *Tesis sobre el concepto de la historia* (1961a: 254), donde el historiador tomaba el método como una empatía unilateral con los vencedores. En verdad, esta «empatía» —la *Einfühlung* del historicismo clásico— no es siempre sinónimo de apología. Algunos la recusan, como Ian Kershaw en su biografía de Hitler que presenta como el trabajo de un historiador «estructuralista» (1998: 9). Su elección está motivada tanto por la inconsistencia de la vida privada del Führer, que reduciría cualquier empatía a una adhesión a sus designios políticos, tanto como por su deseo de diferenciar su biografía de la, más

[9] Sobre los trabajos de la escuela historiográfica dirigida por Martin Broszat en el Institut für Zeitgeschichte de Munich, v. BROSZAT, 1984. Una obra de esta escuela que ha escapado de esa tendencia, escrita por un historiador perteneciente a una generación posterior, es la de PEUKERT, 1987.

antigua, de Joaquim Fest. Fascinado por la «grandeza demoníaca» de Hitler, Fest no ha podido evitar, sin haber la intención, de registrarle «en un buen lugar en el Panteón de los héroes alemanes» (Kershaw, 1998: 25)[10]. Otros han adoptado una actitud de empatía crítica —fuente de conmoción más que de identificación (se podría hablar más de acercamiento «heteropático» que de empatía; LaCapra, 2001: 41)— que ayuda a «comprender» los comportamientos de los actores de la Historia sin justificarlos. Es el esfuerzo realizado por Hannah Arendt para penetrar en el universo mental del SS Adolf Eichmann, esfuerzo que no fue comprendido y que no le fue perdonado en el momento de la publicación de su ensayo sobre la «banalidad del mal» (Arendt, 1991)[11]. Es también el trabajo microhistórico de Christopher Browning, que ha intentado comprender los caminos y las etapas por los que «hombres ordinarios» como los miembros del 101.º batallón de reserva de la policía alemana en Polonia, en 1941, pudieron transformarse en un equipo de profesionales de la masacre (Browning, 1994).

Las derivas de una empatía de sentido único, desprovista de distancia crítica respecto a su objeto, son tan frecuentes como que la polifonía de los actores resulte inaudible, de tal manera que sólo se escuche una sola voz, sin interacción de memorias antagonistas en el espacio público. Si en Argelia la independencia ha dado paso de manera rápida a una Historia oficial de la guerra de liberación, en Francia el olvido no podía eternizarse. Tenía que dejar, tarde o temprano, lugar a una escritura de la Historia alimentada de la multiplicidad de memorias. La memoria de la Francia colonial, la de los *pieds-noirs,* la de los *harkis**, la de los inmigrantes argelinos y de sus hijos, y también la del movimiento nacional argelino, de la cual varios de sus representantes llevan hoy la herencia en el exilio, se enmarañan en una memoria de la guerra de Argelia que impide una escritura de la Historia fundada sobre una empatía unilateral, exclusiva. La escritura de esta Historia sólo puede hacerse bajo la mirada vigilante y crítica de varias memorias paralelas, que se expresan en el espacio público. Esta interacción de memorias ha obligado incluso a los torturadores a abandonar su silencio, a ofrecer su versión del pasado (v. Aussaresses, 2001). En resumen, Historia y memoria interactúan aquí, para retomar una expresión muy pertinente de

[10] La referencia implícita concierne a FEST, 1973.

[11] Para una relectura y contextualización de su obra, v. ASCHHEIM, 2001.

* *N. de la trad.:* Soldados nativos que formaban parte de una milicia al servicio de los franceses.

David N. Myers, como «categorías fluctuantes en el seno de un campo dinámico» (2002: 66).

Más allá de los Alpes, el paisaje memorial e historiográfico es muy diferente. George L. Mosse, uno de los historiadores más fecundos de la posguerra, había hecho poco antes de su muerte el elogio de su colega italiano Renzo De Felice, muy conocido por su monumental biografía de Mussolini. El principal mérito de De Felice, según Mosse, residía precisamente en su empatía con el fundador del fascismo, en el hecho de que había «intentado proceder desde el interior imaginando cómo el mismo Mussolini concebía sus actos» (Mosse, 1998: 181). En su autobiografía, Mosse cuenta a título anecdótico un episodio de su adolescencia donde se codeó con el dictador italiano. En 1936, él se encontraba en Florencia con su madre. El Eje entre la Italia fascista y la Alemania nazi acababa de establecerse, lo que provocó la inquietud entre los refugiados judíos alemanes en la península, que temían ser entregados a las autoridades nazis (amenaza que se concretó con una expulsión masiva en 1938 tras la promulgación de las leyes raciales). La madre del joven Mosse decidió entonces escribir a Mussolini para pedirle su protección, después de recordarle la ayuda financiera que su esposo, potente editor berlinés en la República de Weimar, le había entregado antes de su llegada al poder. La llamada telefónica que el Duce hizo a la madre para tranquilizarla, según George L. Mosse, da luz «sobre el carácter de Mussolini, o al menos sobre su sentido de la gratitud» (2005: 109). A diferencia de Mosse, De Felice no tenía anécdotas personales que referir sobre el dictador italiano, pero ha intentado aprehender la personalidad en los diferentes volúmenes de su biografía, enorme trabajo escrito con una *Einfühlung* siempre creciente con el paso del tiempo. Poco antes de su muerte, De Felice publicó una obra muy controvertida, *Rojo y Negro,* en la que interpretaba la última etapa del itinerario de Mussolini, su papel en la guerra civil italiana de los años 1943-1945. Según dice, «Mussolini, nos plazca o no, aceptó el proyecto de Hitler por motivos patrióticos: fue un verdadero "sacrificio" en el altar de la defensa de la patria» (De Felice, 1995: 114). Los historiadores franceses están familiarizados con esta tesis, en otro tiempo defendida por Robert Aron (1954), que presentaba el régimen de Vichy como un «escudo» protector contra las ansias de ocupación total del país (evitando de esa manera un destino comparable al de Polonia).

Los historiadores del colonialismo fascista han sacado a la luz documentos que las muy amplias investigaciones de De Felice en los ar-

chivos habían ignorado. El dictador italiano muestra en ellos un aspecto diferente de su carácter, ofrecen otro tono tanto de su sentido de la gratitud, como de su espíritu de sacrificio. El 8 de julio de 1936, Mussolini telegrafió a Rodolfo Graziani, uno de los principales responsables militares de la guerra de Etiopía, una directiva en la que le autorizaba «otra vez más [...] a dirigir sistemáticamente la política de terror y de exterminación contra los rebeldes y las poblaciones cómplices» [12]. Con notable devoción patriótica, Graziani no vaciló en utilizar armas químicas para poner fin a la resistencia etíope y agradecido por ello Mussolini le reconoció sus méritos, nombrándole ministro de Defensa de la República de Saló, en otoño de 1943.

Mediante la depuración de una multitud de documentos de esa naturaleza algunos investigadores italianos han podido reconstruir la Historia del genocidio fascista en Etiopía, entre 1935 y 1936. Pero el reconocimiento de ese genocidio permanece como una adquisición (a fin de cuentas, muy reciente) exclusivamente historiográfica, que nunca ha penetrado de manera verdadera en la memoria colectiva de los italianos, para quienes, en su conjunto, el recuerdo de la guerra de Etiopía permanece como una aventura ingenua e inocente, bien resumida en las palabras de una célebre canción de todo el mundo conocida, *Faccetta nera,* un concentrado de estereotipos del imaginario colonial. Un conjunto de circunstancias históricas (las crisis, guerras y dictaduras conocidas por Etiopía hasta el presente, además de la exigüidad de la emigración etíope en Italia, que no fue nunca el lugar de formación de una elite intelectual y política africana) han impedido a las voces de las víctimas de ese genocidio encontrar un hueco en el relato italiano de dicha guerra. A pesar de sus esfuerzos, la historiografía no podrá colmar los vacíos de una memoria mutilada. En el mejor de los casos, llegará a ser, como en Alemania, una historia en la que habrá «crímenes sin víctimas», o víctimas totalmente anónimas, sin identidad y sin rostro. No conocemos el relato de la guerra de los camaradas de Haïlou Tchebbedé, uno de los jefes de la resistencia etíope; no conocemos sobre él más que las fotos de su cabeza exhibida como un trofeo por los soldados italianos [13]. Sería deseable que los estudios poscoloniales lograran pronto quebrar esa dialéctica asfixiada entre Historia y memoria.

---

[12] Citado en Del Boca, 1996: 75. De Felice no se preocupa de las masacres del ejército italiano en Etiopía en su biografía de Mussolini (1974: 597-756). Sobre De Felice y la guerra de Etiopía, v. Labanca, 2000: esp. 58-159.

[13] Esas fotos están reproducidas en Del Boca, 1996: 115-116.

En su última obra, *History. The Last Things Before the Last,* Siegfried Kracauer utiliza dos metáforas para definir al historiador. La primera, la del *judío errante,* apunta a la historiografía positivista. Como «Funes el memorioso», el héroe del célebre relato de Borges, Ahasvérus, que ha atravesado los continentes y las épocas, no puede olvidar nada y ha sido condenado a desplazarse sin cesar, llevando la carga de sus recuerdos, memoria viva del pasado de la que es el desgraciado guardián. Objeto de compasión, no encarna ninguna sabiduría, ninguna memoria virtuosa y educadora, sólo un tiempo cronológico homogéneo y vacío (Kracauer, 1969: 157). La segunda metáfora, la del *exiliado* —se podría decir, también, la del *extranjero,* según la definición de Georg Simmel—, convierte al historiador en una figura de la extraterritorialidad. A semejanza del exiliado, desgarrado entre dos países, su patria y la tierra de adopción, el historiador está dividido entre el pasado que explora y el presente en el que vive. Está obligado a adquirir un estatuto de «extraterritorialidad», en equilibrio entre el pasado y el presente (Kracauer, 1969: 83; v. Simmel, 1983: 509-512). Como el exiliado que es siempre un *outsider* en el país de acogida, el historiador produce una intrusión en el pasado. Pero, igual que el exiliado puede familiarizarse con el país de acogida y tener sobre su vida una mirada crítica, a la vez interior y exterior, hecha simultáneamente de adhesión y distancia, el historiador —no es la norma, es una virtualidad— puede conocer en profundidad una época pasada y reconstituir sus rasgos con una mayor claridad que los contemporáneos, gracias a su mirada retrospectiva. Su arte consiste en limitar al máximo los perjuicios que la distancia provoca y sacar el mayor provecho de las ventajas epistemológicas que de ella se derivan.

En tanto que «pasador» (*Grenzgänger*) extraterritorial, el historiador es deudor de la memoria, pero actúa a su vez sobre ésta, porque contribuye a conformarla y a orientarla. Precisamente porque, en lugar de vivir encerrado en su torre, participa en la vida de la sociedad civil, el historiador contribuye a la formación de una consciencia histórica, de una *memoria colectiva* (plural e inevitablemente conflictiva, al atravesar el conjunto del cuerpo social). Es decir, su trabajo contribuye a forjar lo que Habermas llama un «uso público de la Historia» [14]. Se trata de una comprobación que no necesita ser subrayada: los debates alemanes, italianos y españoles alrededor del pasado fascista, los debates franceses alrededor del pasado vichysta y colonial, los debates argentinos y chilenos alrededor del legado de las dictaduras militares, los de-

[14] Esta fórmula fue creada por HABERMAS, 1987b: 243-255.

bates europeos y americanos alrededor de la esclavitud —la lista sería inagotable—, sobrepasan largamente las fronteras de la búsqueda histórica. Invaden la esfera pública e interpelan a nuestro presente.

El libro de Ludmila da Silva Catela, *No habrá flores en la tumba del pasado* (2001), consagrado al recuerdo de las víctimas de la dictadura militar argentina, es un buen ejemplo de búsqueda histórica que hace de la memoria su objeto, al mismo tiempo que se inscribe en un contexto sensible donde, inevitablemente, participa de un uso público de la Historia. Antes que nada es una historia *oral,* porque el autor ha hecho una indagación en las familias (padres, hijos, hermanos y hermanas) de los desaparecidos de La Plata, ciudad donde la represión militar fue especialmente virulenta y extendida. Es el relato de su miedo, de su esperanza, de su espera, de su ira, de su valentía, de su necesidad de actuar, de su alivio después de cada pequeña acción pública. Después, es una Historia política: cómo han empezado a organizarse, cómo han encontrado la fuerza para actuar públicamente, para inventar formas de lucha (de denuncia, de contrainformación) y de símbolos (el *pañuelo,* etc.). Cómo estas acciones respondían a un imperativo moral, a una necesidad personal y cómo dieron lugar a un movimiento político de fuerte impacto sobre el conjunto de la sociedad civil. Cómo madres y a veces abuelas que eran mujeres de su casa se convirtieron en dirigentes de un movimiento de la sociedad civil contra la dictadura militar. Al lado de la Historia oral y de la Historia política, está la *Antropología* y la *Psicología:* un estudio sobre el sufrimiento y sobre la imposibilidad del duelo, relacionados con la desaparición. Los familiares saben que los desaparecidos están muertos pero no los pueden considerar tales, ya que sus cuerpos no han sido encontrados, de ahí la especificidad, incluso la creatividad de una rememoración que acompaña a este duelo, a la vez inagotable e imposible (los desfiles de las *Madres,* la aparición de los *pañuelos,* las fotos en la prensa de los desaparecidos, el «acoso» de las autoridades, la apertura de los archivos, los procesos, la búsqueda de los cuerpos de las víctimas, los *«escraches»,* es decir las denuncias públicas, delante de las casas de los torturadores, etc.). Una rememoración profundamente anclada en el presente como prueban las *madres* y los *hijos* que sostienen los piquetes de los parados, porque la lucha de los *piqueteros* por la «dignidad humana» es la misma que la de sus hijos y de sus padres asesinados por la dictadura. Así es este libro de Historia fundado en una empatía crítica que vuelve a dar rostro y voz a los que la dictadura militar había querido borrar sin dejar huella, explorando su memoria a través de sus familiares, en la Argentina de hoy.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL TIEMPO Y LA FUERZA

TIEMPO HISTÓRICO Y TIEMPO DE LA MEMORIA

La Historia y la memoria tienen sus propias temporalidades que se cruzan, se amplifican y se enredan constantemente sin, por ello, coincidir. La memoria es portadora de una temporalidad que tiende a poner en causa el contínuum de la Historia. Walter Benjamin nos ofrece una ilustración de ello en sus *Tesis sobre el concepto de la Historia.* En la XV evoca un episodio curioso de la Revolución de Julio de 1830: por la tarde, después de los combates, en varios sitios de París simultáneamente, la gente disparaba a los relojes como si quisieran detener el día (Benjamin, 1961a: 259). La temporalidad de la revolución —la Revolución Francesa había introducido un nuevo calendario— no es la de los relojes, mecánica y vacía, sino más bien, precisaba Benjamin, la de la «rememoranza», la de la revolución como acto redentor de la memoria de los vencidos. En sus comentarios sobre las tesis de Benjamin, Michael Löwy enseña otra imagen extrañamente homóloga a la de los insurrectos de 1830. Es una foto datada en abril de 2000, donde figuran indígenas disparando sobre el reloj de las conmemoraciones oficiales del quinto centenario del descubrimiento de Brasil (Löwy, 2001: 105-108). La memoria de los oprimidos no deja de protestar contra el tiempo lineal de la Historia. Supone, según Benjamin, «un presente que no es de ningún modo paso, sino detención y bloqueo del tiempo» (1961a: 259).

Para tomar vuelo, la historiografía exige un alejamiento, una separación, incluso una ruptura con el pasado, al menos en la conciencia de

los contemporáneos. Esto constituye una premisa esencial para proceder a una *historización,* es decir a una puesta en perspectiva histórica del pasado. La distancia se instala aún más gracias a fracturas históricas simbólicas (por ejemplo, en Europa, 1914, 1917, 1933, 1945, 1968, 1989, etc.) que en virtud de un simple alejamiento temporal. A la distancia, engendrada por una ruptura, le corresponde normalmente la acumulación de ciertas premisas materiales de la investigación, en primer lugar la constitución y apertura de los archivos privados y públicos. Pero esta condición es secundaria y derivada. *La Historia del siglo XX* de Eric J. Hobsbawm (1994) o la obra colectiva *El siglo de los comunismos* (Pudal, Groppo y Pennetier, 2000) no podrían haber salido a la luz antes de la caída del muro de Berlín y el derrumbe de la URSS. Un trabajo pionero como *El breviario del odio* de Léon Poliakov (1951) presuponía no sólo el fin de la guerra y la caída del nazismo, sino también la posibilidad de consultar los archivos que habían permitido instruir el proceso de Nuremberg. Por fin, para escribir un libro de Historia que no sea sólo un trabajo aislado de erudición, hace falta también una demanda social, pública, lo que nos lleva a la intersección entre la investigación histórica y los recorridos de la memoria colectiva. Es por ello que *La destrucción de los judíos de Europa* de Raul Hilberg (1985) no tuvo más que un débil impacto en el momento de su primera edición en 1960, y, en cambio, se convirtió en una obra de referencia a partir de los años ochenta.

La memoria tiene tendencia a atravesar varias etapas que se podrían, tomando el modelo propuesto por Henry Rousso en *Le Syndrome de Vichy* (1990), describir de la manera siguiente: primero un acontecimiento impactante, un viraje, a menudo un traumatismo; y después una fase de represión que será, tarde o temprano, seguida de una inevitable «anamnesis» («el retorno de lo reprimido»), que a veces puede convertirse en obsesión memorial [1]. En el caso del régimen de Vichy, este esquema corresponde con el final de la guerra y la Liberación, la represión de los años cincuenta y sesenta, la anamnesis a partir de los setenta, para llegar a la obsesión actual. En el caso alemán: la *Schuldfrage* de Jaspers en 1945, la represión de la era Adenauer, la anamnesis a partir de 1968, para convertirse en obsesión del pasado, tocando su punto álgido con el *Historikerstreit,* el caso Goldhagen, la polémica Bubis-Walser y la exposición de los crímenes de la Wehrmacht del Institut für Sozialforschung de Hamburgo.

[1] V. también, sobre las diferentes etapas, RICOEUR (2000: 582).

Durante la fase de represión, la reivindicación del «derecho de memoria» tiene un matiz crítico, si no el aspecto de una revuelta ético-política contra el silencio cómplice. Cuando el gobierno de Adenauer incluyó entre sus ministros a antiguos nazis, entre ellos Hans Globke, uno de los autores de las leyes de Nuremberg, Adorno consideró la expresión, entonces de moda, «superar el pasado» (*Vergangenheit Bewältigung*), como una mistificación que pretende «pasar definitivamente la página e incluso, si fuera posible, borrarla de la memoria». Hablar de «reconciliación» significa, entonces, rehabilitar a los culpables en una época en la que «la supervivencia del nazismo *en* la democracia presenta más peligros potenciales que la supervivencia de tendencias fascistas dirigidas *contra* la democracia» (Adorno, 1963). Jean Améry reivindica su «resentimiento», cuando «el tiempo ha hecho su trabajo, con toda tranquilidad», y «la generación de los exterminadores» envejece apaciblemente, rodeado del respeto general. En tal contexto, concluye, es él quien «lleva el peso de la culpa colectiva» y no ellos, «el mundo que perdona y olvida» (Améry, 1977: 120). Por el contrario, durante la fase de obsesión, como la que atravesamos hoy en día, el «deber de la memoria» tiene tendencia a convertirse en una fórmula retórica y conformista.

La historiografía ha seguido, *grosso modo,* el recorrido de la memoria. No sería difícil demostrar que la producción histórica sobre Vichy y sobre el nazismo tuvo un desarrollo en el momento de la anamnesis y culminó en la fase de la obsesión. Fue alimentada durante estas etapas y, a su vez, contribuyó a moldearlas. Sólo hay que pensar en la Alemania federal que hoy domina en la investigación sobre el genocidio de judíos, mientras que en los años cincuenta los trabajos pioneros de Joseph Wulf y de Léon Poliakov eran rechazados como «no científicos» (v. Berg, 2003: 215-219). Sin embargo, esta correspondencia no es lineal: las temporalidades histórica y memorial pueden también entrar en colisión, en una especia de «no contemporaneidad» o de «discordancia de los tiempos» (la *Ungleichzeitigkeit* teorizada por Ernst Bloch, 1985)[2].

Los ejemplos de coexistencia de temporalidades diferentes son innumerables. La literatura, el cine y una inmensa producción sociológica han analizado el conflicto entre tradición y modernidad que, sobre todo en las grandes ciudades, toma forma de una ruptura generacional entre padres inmigrantes e hijos nacidos en el país de acogida. Los ju-

[2] V. también los ensayos de Daniel Bensaïd reunidos en BENSAÏD, 1995.

díos polacos de Nueva York descritos por Isaac Bashevis Singer, los paquistaníes de Londres retratados por Hanif Kureishi, los ítalo-americanos puestos en escena por Martin Scorsese en sus primeras películas, yuxtaponen en el seno de una misma familia visiones del mundo y modos de vida diferentes que remiten a percepciones del tiempo y a memorias totalmente diferentes, a veces incompatibles. Los zapatistas de Chiapas hacen cohabitar el tiempo cíclico de las comunidades indígenas con un proyecto político de liberación que se inscribe en un relato marxista de la modernidad (aunque haga desaparecer las mitologías progresistas) y también en el «presente perpetuo» del mundo contemporáneo, el de la dominación globalizada que ellos combaten (v. Baschet, 2001: 67).

Quisiera tomar como ejemplo un caso significativo y paradójico de discordancia de los tiempos, de colisión entre la mirada histórica y la mirada colectiva: la recepción del ensayo de Hannah Arendt sobre el proceso Eichmann en Jerusalén, cuyo subtítulo, «la banalidad del mal» suscitó el escándalo (Arendt, 1991) [3]. Este proceso significó, precisamente, un giro que puso fin a un largo periodo de ocultación y de olvido del genocidio judío e inició una anamnesis. Por primera vez el genocidio judío se convertía en un tema de reflexión para la opinión pública internacional, mucho más allá del mundo judío. Fue, también, un momento catártico de liberación de la palabra porque un gran número de supervivientes del exterminio nazi acudieron al proceso para librar su testimonio. Ahora bien, en el momento en que el mundo tomaba conciencia de la amplitud del genocidio judío, que aparecía como un crimen monstruoso y sin precedentes, Hannah Arendt focalizaba su mirada en Eichmann, un representante típico de la burocracia que encarnaba, a sus ojos, la *banalidad del mal*. Arendt, cuyos escritos de los años cuarenta prueban que fue de los primeros, en medio de un mundo ciego, en mensurar la medida del crimen, ya no se fijaba en las víctimas sino en el verdugo. Adoptaba lo que Raul Hilberg definiría, mucho más tarde, como la «perspectiva del ejecutor» (1996), un ejecutor al que, por fin, podía mirar a la cara en carne y hueso. Adoptando esa perspectiva, se confrontaba a un crimen monstruoso perpetrado por ejecutores que no eran monstruos invadidos por el odio y el fanatismo, sino gente ordinaria. Los observadores y comentaristas del proceso, al contrario, habían adoptado otra perspectiva, la de la memoria de los su-

[3] Sobre este proceso v. también la película de Rony Brauman y Eyal Silvan, *Un spécialiste.*

pervivientes que revivían su sufrimiento en el presente. La herida estaba todavía abierta y sangrante; solamente había sido escondida y aparecía ahora a la luz del día. Su atención estaba focalizada en los testimonios dramáticos evacuados en el proceso por los supervivientes, frente a los que Eichman no era más que un símbolo. En tales circunstancias, la *banalidad del mal* evocada por Arendt no apareció como una noción susceptible de aprehender los móviles y categorías mentales de los ejecutores, sino, simplemente, como la tentación de banalizar un crimen de los peores de la Historia de la humanidad (Diner, 2000b: 120-135).

El esquema tomado de Rousso puede, sin embargo, conocer numerosas variantes. En Turquía, por ejemplo, la memoria y la Historia del genocidio de los armenios no pudieron nunca elaborarse ni escribirse en el espacio público. Se constituyeron fuera, en la diáspora y el exilio americano, con todas las consecuencias que esto conlleva (v. Vidal-Naquet, 1991: 267-275). Por un lado, la memoria se ha erigido no sólo contra el olvido, sino sobre todo contra un régimen político que oculta y niega el crimen en el presente. Por otro lado, la escritura de la Historia ha sido obstruida ya que la ocultación pasa por el cierre de archivos y la multiplicación de obstáculos a la investigación (v. Ternon, 1983, y Dadrian, 1996).

La represión puede perpetuarse también bajo otras formas. La memoria del estalinismo es profundamente *heterogénea,* ya que al mismo tiempo es memoria de la Revolución y del gulag, de la «gran guerra patriótica» y de la opresión burocrática. Acompañó durante largos decenios un régimen en el poder. En este contexto, su expresión pública aparecía como una forma de lucha —así fueron recibidos los libros de Gustav Herling, de Alexander Solzhenitsyn, de Vassili Grossman y de Varlam Chalamov— contra un régimen que ni se podía catalogar en el pasado ni poner a distancia. Esta memoria permanece hoy asfixiada, diez años después de la caída de la URSS. El proceso de integración del recuerdo del estalinismo en la conciencia colectiva había sido iniciado en los años ochenta con Gorbachov, cuando se multiplicaban las asociaciones de antiguos deportados y las peticiones de rehabilitación de las víctimas. El movimiento fue bruscamente detenido con la presidencia de Yeltsin, que marcó un giro. El trabajo de duelo y de apropiación de un pasado prohibido ha dado paso a una rehabilitación masiva de la tradición nacional. La *vergüenza,* unida a la toma de conciencia del estalinismo, ha sido reemplazada por el *orgullo* del pasado ruso (aquel al que pertenecen tanto los zares como Stalin; v. Ferretti, 1993). Un fenó-

meno análogo caracteriza a los países del ex imperio soviético, donde la introducción de la Economía de mercado y la emergencia de nuevos nacionalismos ha marginalizado totalmente el recuerdo de las luchas por un «socialismo de rostro humano».

En Italia, donde el antifascismo ha sido el pilar de las instituciones republicanas nacidas al final de la Segunda Guerra Mundial, la interpretación histórica del fascismo durante más de treinta años ha sido indisociable de su condena ética y política. A partir de finales de los años setenta se inició una nueva lectura del pasado mucho más cuidadosa de sacar a la luz el consenso sobre el que se apoyaba el régimen de Mussolini y, al mismo tiempo, muy decidida a liberarse de las constricciones de la tradición antifascista. Durante los años noventa este giro historiográfico se ha acentuado con el fin de los partidos que habían fundado la República (el Partido Comunista, la Democracia Cristiana y el Partido Socialista) y la legitimación de herederos del fascismo como fuerza de gobierno (la actual Alianza Nacional). Esta transformación ha venido acompañada de una vuelta de lo reprimido (el fascismo) en el espacio público, con efectos inesperados y paradójicos. Por un lado, se ha traducido en el fin del olvido de las víctimas del genocidio judío (antes sacrificadas en el altar de la guerra de liberación nacional, en la cual todos los deportados se convertían automáticamente en mártires de la patria, en deportados políticos) y, de otro lado, en la rehabilitación del fascismo, es decir de su perseguidor. La crisis de los partidos y de las instituciones que encarnaban la memoria antifascista ha creado las condiciones para la emergencia de otra memoria, hasta ahora silenciosa y estigmatizada. El fascismo es ahora reivindicado como un trozo de Historia nacional, el antifascismo rechazado como una posición ideológica «antinacional» (el 8 de septiembre de 1943, fecha de la firma del armisticio y del comienzo de la guerra civil, ha sido presentado como el símbolo de la «muerte de la patria»; Galli della Logia, 1999). El resultado ha sido, en otoño de 2001, un discurso oficial del presidente de la República, Carlo Azeglio Ciampi, conmemorando indistintamente a «todas» las víctimas de la guerra, es decir judíos, soldados resistentes y milicianos fascistas, desde ese momento llamados, afectuosamente, «los muchachos de Saló» (*i ragazzi di Salò*)[4]. Dicho de otra manera,

[4] V. el texto de la alocución del presidente Ciampi en Focardi, 2005: 333-335. La expresión «los muchachos de Saló» fue forjada por el ex presidente del Senado Luciano Violante, miembro de la coalición de centro izquierda El Olivo, durante una alocución en la primavera de 1996 (incluida en Focardi, 2005: 285-286). V. también la crítica de Antonio Tabucchi al presidente Ciampi (Focardi, 2005: 335-338).

una conmemoración conjunta de los que murieron en las cámaras de gas y de quienes los ficharon, los detuvieron y los deportaron. Como si, rindiendo homenaje a su memoria, el Estado no tuviera que pronunciarse sobre los valores y las motivaciones de sus actos, o aún peor, como si pudiera poner en el mismo plano verdugos y víctimas, objetos de memorias «simétricas y compatibles» (Luzzatto, 2004: 31)[5].

En esta perspectiva, la institución por decreto de un «día de la memoria» (27 de enero) para conmemorar a las víctimas del genocidio judío ha sido, lógicamente, seguido de otros dos: el «día del recuerdo» (10 de febrero) y el «día de la libertad» (9 de noviembre). El primero evoca a los italianos expulsados de Istria en 1947, con base en un tratado internacional, y a aquellos que fueron matados por la resistencia yugoslava entre 1943 y 1945, y arrojados entre las grietas de las montañas que rodeaban Trieste (*Foibe*). El segundo día celebra el recuerdo de las víctimas del comunismo, que encontraron simbólicamente la libertad el día de la caída del muro de Berlín. La simetría antitotalitaria es ahora perfecta, incluso cuando su consecuencia, nos recuerda con razón Claudio Magris, consiste en transformar la igualdad de las víctimas —todas dignas de memoria y de *pietas*— en «igualdad de las causas por las que murieron» (Magris, 2005), mezclando crímenes de naturaleza completamente diferente. Pero esta simetría antitotalitaria coincide ahora con una disimetría de la memoria nacional, que mantiene el recuerdo de las víctimas italianas de la resistencia titista, pero olvida tranquilamente a las víctimas yugoslavas de la ocupación del fascismo italiano, cuya violencia a menudo tomó rasgos parecidos a la de los nazis en el frente oriental (v. Rodgono, 2003, y Di Sante, 2005). No hay ni que decir que las víctimas del colonialismo italiano escapan a esta lógica de la memoria antitotalitaria.

En España, el recuerdo de la guerra civil ha sido secuestrado e instrumentalizado por la propaganda del régimen franquista que, durante treinta y cinco años, ha organizado la desaparición de las huellas de su propia violencia estigmatizando, al mismo tiempo, la de los republicanos. Cuando murió el dictador en 1975, la elección de una transición pacífica a la democracia en el marco de las instituciones monárquicas

[5] Luzzatto subraya con justeza que toda democracia moderna se funda sobre una «jerarquía retrospectiva de la memoria», es decir, sobre elecciones que definen su identidad (2004: 30). Las «memorias simétricas y compatibles» hoy reivindicadas por el jefe del Estado y por una gran parte de la elite política tratan, precisamente, de poner en cuestión las elecciones hechas en el momento del nacimiento de la República.

fue aceptada por el conjunto de las fuerzas políticas, tanto de derecha como de izquierda, que compartían la preocupación de evitar una nueva guerra civil (lo que prueba que, aun soterradamente, su recuerdo estaba vivo; Aguilar, 1996)[6]. Pero, contrariamente a la África del Sur de los años noventa, donde, gracias al trabajo de la Comisión Verdad y Justicia, la transición pacífica a la democracia posapartheid pudo acompañarse de un reconocimiento de la verdad y de una elaboración del duelo, España hizo la elección de una transición amnésica, con el resultado de prolongar la represión oficial durante más de una generación. Sólo fue a partir de los años noventa que la memoria de la guerra civil volvió a escena. Mientras que la historiografía presta atención a la violencia del régimen franquista restableciendo una contabilidad de víctimas hasta entonces llena de lagunas (v. esp. Casanova, 2002), o sobre otros fenómenos antes ignorados como el exilio republicano[7], se inicia en la sociedad civil un trabajo de duelo de las víctimas de la dictadura que la amnistía y las formas políticas de la transición democrática hicieron imposible. Se exhuman los restos de varios centenares de militantes republicanos, anarquistas o comunistas que habían sido fusilados de manera expeditiva, sin juicio, sin registro de fallecimiento, y quedando, pues, sin sepultura legal, fuera de los cementerios. El duelo clandestino de las familias ha podido, finalmente, hacerse público, arrastrando una amnesia colectiva y suscitando un amplio debate sobre la relación de la España contemporánea con su pasado (v. esp. Aguilar, 1996, y Saz, 2004: 227-291). En este contexto, surgió la tentación ilusoria y mistificadora de una memoria reconciliada *super partes,* bien ilustrada por la decisión gubernamental, en octubre de 2004, de hacer desfilar juntos durante la fiesta nacional a un viejo exiliado republicano y a un ex miembro de la División Azul que Franco envió a Rusia en 1941 para combatir al lado de los ejércitos alemanes. Y surgió también un inevitable debate sobre el destino de innumerables monumentos erigidos en honor del Caudillo que decoran las ciudades y los pueblos españoles: ¿hay que conservarlos como lugares de memoria (una memoria que para una parte de la sociedad se colorea de nostalgia)? ¿Hay que derribarlos, como han hecho todos los países de Europa central en el momento de la caída de las dictaduras estalinistas, esta vez como un

[6] Sobre el tema v. también las contribuciones reunidas en ASSOCIATION DES AMIS DE BDIC ET DU MUSÉE, 2003.

[7] Muy significativo, desde ese punto de vista, el impacto de la exposición «Exilio», organizada en Madrid en septiembre-octubre de 2002 por la Fundación Pablo Iglesias, en el Museo Nacional de Arte Reina Sofía.

gesto emancipador, aunque (demasiado) tardío? Desde hace una decena de años estos debates levantan pasiones en España, cuya memoria queda lejos de estar apaciguada.

Al contrario, en Argentina la memoria de los crímenes de la dictadura militar salió a la escena pública antes del fin de la dictadura, lo que contribuyó poderosamente a aislarla y a deslegitimarla (escribo «memoria», porque los desfiles con fotos de desaparecidos ya eran modos de conmemoración). A causa de modalidades propias de la criminalidad del régimen —la desaparición de decenas de millares de personas cuyos cuerpos no han sido jamás encontrados—, la fase del duelo y de la aflicción se ha hecho perenne, no ha habido olvido. Al mismo tiempo, debido a las formas adoptadas por la transición hacia la democracia, sin ruptura radical, sin verdadera depuración de las instituciones militares, con algunos procesos seguidos de leyes de amnistía, que dieron lugar a la impunidad de los verdugos, la memoria no ha dejado lugar a la Historia (Groppo, 2001: 19-42). La dictadura militar no se desmoronó como el fascismo en Europa en 1945, se ha retirado discretamente de la escena. En resumen, no se ha podido establecer una distancia frente al pasado: ha habido un alejamiento cronológico, pero no una *separación* marcada por fuertes rupturas simbólicas. Nos enfrentamos aquí a lo que Dan Diner ha llamado un «tiempo comprimido» (*gestaute Zeit*) que rechaza darse como pasado (Diner, 1995b: 123-140). Una de las condiciones fundamentales para el nacimiento de una historiografía de las dictaduras del Cono Sur, tanto de la chilena como de la argentina, no se ha establecido todavía.

Lo que nos lleva, una vez más, a Israel. Si el juicio a Eichmann es un ejemplo de colisión entre memoria y escritura de la Historia, el itinerario del sionismo ofrece, también, otros ejemplos de encuentros (tardíos) entre ellas dos. Es el caso de la relectura de la guerra de 1948 por los «nuevos historiadores» israelíes (Benny Morris, Ilan Pappé y otros). Con base en una investigación en los archivos —pero ignorando la historiografía palestina y los testimonios de los refugiados—, estos historiadores han puesto radicalmente en causa el mito sionista de la «huida» palestina y han presentado la guerra de 1948, si no como una expulsión planificada, al menos como un conflicto que, de facto, creó la ocasión para realizar el proyecto sionista de un Estado judío *sin árabes*. Algunos, como Ilan Pappé, han descubierto en esta guerra los rasgos de una campaña de depuración étnica. Esta historiografía confirma los relatos de la *Nakbah* (la «catástrofe»), el recuerdo del éxodo llevado en la memoria de los refugiados y reconstituido por una histo-

riografía palestina nacida en exilio bajo el impacto de este trauma [8]. Esta memoria y esta escritura de la Historia se habían quedado hasta ahora aisladas en el mundo árabe, chocando tanto con el relato sionista (la Historia como epopeya nacional judía) como con la conciencia histórica del mundo occidental. Ya que el Estado de Israel había sido creado como reparación del genocidio sufrido por los judíos en Europa, era difícil admitir que su nacimiento hubiera coincidido con un acto de opresión. Esta convergencia entre el relato palestino de la *Nakbah* y la revisión del relato de la «guerra de liberación» por la historiografía judía es la premisa indispensable para que dos memorias nacionales puedan algún día coexistir en un espacio común (bajo la forma de dos Estados, de una federación o de un Estado binacional). Así, habría una convergencia entre el «tiempo comprimido» de la memoria palestina —la *Nakbah* como eterno presente— y una anamnesis israelí, impulsada por el trabajo de los historiadores.

MEMORIAS «FUERTES» Y MEMORIAS «DÉBILES»

La única diferencia entre una lengua y un dialecto, dice un aforismo difundido entre los pueblos minoritarios, se debe a que la lengua está protegida por una policía y el dialecto no. Se podría extender esa constatación a la memoria. Hay memorias oficiales alimentadas por instituciones, incluso Estados, y memorias subterráneas, escondidas o prohibidas. La «visibilidad» y el reconocimiento de una memoria dependen, también, de la fuerza de quienes la portan. Dicho de otra manera, hay memorias «fuertes» y memorias «débiles». En Turquía la memoria armenia sigue estando prohibida y reprimida. En América Latina la memoria indígena se expresó en las celebraciones del quinto centenario del descubrimiento del continente como una memoria antagonista, directamente opuesta a la memoria oficial de los Estados nacidos de la colonización y del genocidio. Fuerza y reconocimiento no son datos fijos e inmutables, evolucionan, se consolidan o se debilitan, contribuyendo a redefinir permanentemente el estatuto de la memoria. La memoria comunista ha sido poderosa, sectaria y arrogante en una época en que la URSS era una gran potencia y el movimiento obrero disponía de una fuerza social y política considerable. Hoy parece que

[8] V. esp. PAPPÉ, 2000. También las observaciones de WARSCHAWSKI, 2001: 39-46. Sobre el nacimiento de la historiografía palestina, KHALIDI (1997) y también SANBAR (2001: 123).

haya caído en la clandestinidad. Se perpetúa como recuerdo de una comunidad de vencidos estigmatizada, si no es abiertamente criminalizada por el discurso dominante. La memoria armenia permanece débil, ya que sus negadores disponen de un Estado reconocido en el plano internacional, al cual los otros Estados, a menudo, prefieren no recordar el pasado por conveniencia económica o geopolítica. La memoria homosexual comienza apenas a expresarse públicamente. Durante decenios las asociaciones que representaban a los homosexuales deportados a los campos de concentración fueron expulsados *manu militari* de las celebraciones oficiales, como portadoras de un recuerdo vergonzoso e innombrable. Las leyes que habían permitido su deportación —el párrafo 75 del Código Penal de la República de Weimar— fueron abolidas muy tarde en la posguerra, cuando un gran número de ex deportados habían sido ya indemnizados.

La memoria de la *Shoah,* cuyo estatuto es hoy tan universal que oficia de *religión civil* en el mundo occidental, ilustra bien este paso de una memoria *débil* a una memoria *fuerte.* El historiador americano Peter Novick ha estudiado bien esta transformación en el seno de la sociedad americana (Novick, 1999). Aborda cuatro etapas fundamentales. Primero los años de guerra, cuando para Estados Unidos el enemigo principal era Japón. Roosevelt tiene entonces una preocupación mayor: evitar que la intervención americana en Europa aparezca como «una guerra a favor de los judíos». Durante ese periodo la exterminación de judíos no fue nunca objeto de una atención particular y el país no estaba obsesionado con los remordimientos de no haber podido o querido impedir tal crimen. Los judíos no dan prueba, en aquella época, de una mayor conciencia o sensibilidad hacia los acontecimientos trágicos del viejo mundo que los otros ciudadanos americanos; al fin del conflicto están, más bien, orgullosos de su país que ha contribuido a la derrota del nazismo. En el segundo periodo —los años cincuenta y la primera mitad de los años sesenta— el genocidio está ausente del espacio público. El recuerdo del Holocausto y las exigencias de la lucha contra el «totalitarismo» no hacen una buena pareja. En el momento en que la Guerra Fría convierte a la URSS en el enemigo totalitario, contra el cual deben ser desplegadas todas las energías del «mundo libre», la evocación de los crímenes nazis corre el riesgo de desorientar a la opinión pública y de obstaculizar a la nueva alianza con la RFA. Los judíos americanos son sospechosos de simpatía por el comunismo —Julius y Ethel Rosenberg se encuentran entre los pocos que hablan de Auschwitz en la América de los años cincuenta durante

el proceso que los condenó a muerte— y las instituciones judías se oponen a cualquier edificación de monumentos o lugares conmemorativos de la masacre hitleriana. Es el tiempo de la valorización de los héroes y de la exhibición de la fuerza como virtud nacional; los judíos americanos quieren identificarse (e integrarse) en esta América conquistadora y, sobre todo, no quieren aparecer como una comunidad de víctimas. La transición se inicia, según Novick, en el transcurso de los años sesenta. El proceso Eichmann constituye la primera aparición pública de la memoria del Holocausto. Sigue con la guerra de los Seis Días, en 1967, giro después del cual el término «Holocausto», hasta entonces poco o nada empleado para definir el genocidio, entra en el uso corriente. Esta guerra produce una divergencia singular que persiste hoy en día: una gran parte de los judíos de la diáspora percibe este conflicto como la amenaza de un nuevo aniquilamiento, mientras que la opinión árabe considera a Israel como un poder neocolonial. Desde entonces, la memoria de Auschwitz queda íntimamente ligada a la percepción del conflicto árabe-israelí, con todos los cortacircuitos ideológicos y los usos políticos que surgen de él. Allí reside una de las fuentes del negacionismo difundido en el mundo árabe, que es extraño a la Historia del antisemitismo europeo. Para una parte de la opinión árabe la *Shoah* sería un «mito» judío utilizado, si no elaborado, para legitimar la política de opresión de los palestinos. Al contrario, Israel tiene tendencia a mirar el rechazo árabe a través del prisma de la *Shoah,* hasta el punto de que los responsables de Tsahal tenían costumbre de llamar a las fronteras de 1967 «la frontera de Auschwitz» (Diner, 2000a: 15). Para unos, el nacimiento de Israel es el símbolo de una resurrección, para otros de una catástrofe, la *Nakbah:* he aquí una colisión violenta entre memorias que no llegan a encontrar la vía del diálogo.

En 1982, indignado por los crímenes cometidos durante la ocupación israelí del Líbano, el director del Instituto de Historia de las Ciencias de la Universidad de Tel-Aviv, Yehuda Elkana, superviviente de Auschwitz, publica en el periódico *Haaretz* un artículo provocador en el cual prescribe a sus conciudadanos las virtudes del olvido. «Nosotros debemos olvidar». Es necesario construir el futuro, escribió, y no «ocuparse, día y noche, del simbolismo, de las ceremonias y de la herencia del genocidio. El yugo de la memoria debe ser extirpado de nuestras vidas» (Segev, 1993: 578-580). Redescubre así las *virtudes cívicas del olvido,* que los antiguos griegos habían prescrito como una política de reconciliación, en el 403 a. de C., después de la oligarquía de los Treinta Tiranos (Noraux, 1997). El sentido de la reflexión de El-

kana es claro: si el olvido es culpable, tratándose de los perseguidores y de los que han recogido la herencia, la memoria no es siempre virtuosa y puede ser también fuente de abusos.

La última fase se abre con la difusión de la serie televisiva *Holocausto* (1978), que tendrá un impacto inmenso tanto en los Estados Unidos como en Europa (y, especialmente, en Alemania). El genocidio judío se convierte en un prisma de lectura del pasado y en un elemento esencial de definición tanto de la conciencia histórica occidental como, sobre todo, de la identidad judía. Se convierte en un objeto de investigación científica y de enseñanza (los *Holocaust Studies* desde entonces son una disciplina independiente en las universidades), de conmemoración pública (con la creación de monumentos, cementerios, museos, ceremonias oficiales) e incluso de reificación mercantil por los medios de comunicación y por la industria cultural (Hollywood). Conoce entonces, subraya Novick, un proceso de *americanización,* es decir entra en la conciencia histórica de los Estados Unidos, y de *sacralización,* hasta transformarse en una especie de *religión civil* adornada de dogmas (su carácter único e incomparable) y encarnada por sus «santos seculares» (los supervivientes erigidos en iconos vivos). El surgimiento de tal memoria oficial se inscribe en un contexto cultural marcado por el abandono, de los judíos americanos, del ethos integracionista de los años cincuenta y sesenta a favor de un nuevo ethos particularista. La fórmula de Wiesel —el Holocausto como acontecimiento único y universal a la vez— resume bien esta americanización del Holocausto y, al mismo tiempo, su transformación del pilar de la identidad étnico-cultural judeo-americana. Esta identificación con las víctimas, explica Novick, es posible no por el hecho de la debilidad sino del poder de los judíos en el seno de la sociedad americana. De ahí su escepticismo: la sacralización del Holocausto es una mala política de la memoria. Si el reconocimiento del carácter *único* del genocidio, vuelve a señalar, ha jugado un rol importante en la formación de la consciencia histórica europea, para los Estados Unidos, por el contrario, favorece una «*evasión* de la responsabilidad moral y política» (Novick, 1999: 15). Llegamos así a la paradoja de la creación de un museo federal del Holocausto, consagrado a una tragedia perpetrada en Europa, mientras que no existe nada comparable para las dos experiencias fundadoras de la Historia americana, que son el genocidio de los indios y la esclavitud de los negros. Y mientras se inauguraba el museo del Holocausto en 1995, Correos emitía un sello celebrando el aniversario del bombardeo atómico de Hiroshima y Nagasaki como acontecimiento feliz que ha-

bía puesto fin a la Segunda Guerra Mundial (Todeschini, 1995). En su última obra, *Ante el dolor de los demás,* Susan Sontag ha denunciado este uso tan selectivo de la memoria. El Holocausto, escribió, ha sido «nacionalizado» y transformado en vector de una política de la memoria singularmente olvidadiza de los crímenes en los cuales América no ha representado el papel del liberador sino, más bien, el del perseguidor. «Instituir un museo que cuente ese gran crimen que ha sido la esclavitud de los africanos en Estados Unidos significaría recordar que el mal estaba *aquí.* Por el contrario, los americanos prefieren recordar el mal que estaba *allí,* del cual los Estados Unidos [...] están exentos. El hecho de que este país, como todos los otros, tiene un pasado trágico no concuerda mucho con la confianza fundacional, siempre poderosa, en el destino excepcional americano» (Sontag, 2004). En los Estados Unidos, añade Novick, «la memoria del Holocausto es tan banal, tan inconsecuente, que no es verdaderamente memoria, precisamente porque es consensual, está desconectada de las divisiones reales de la sociedad americana, es *apolítica*» (Novick, 1999: 277). Novick no es el primero en establecer esa comprobación. Hace diez años Arno Mayer denunciaba «un culto del recuerdo» rápidamente transformado en «sectarismo exagerado», gracias al cual la masacre de los judíos se había desgajado de las circunstancias históricas, totalmente profanas, que la habían engendrado para quedar aislada en una memoria sacralizada, «de la cual no le está permitido desviarse y que se sustrae al pensamiento crítico y contextual» (Mayer, 1990: 35).

Las manifestaciones exteriores de esta memoria *fuerte* recuerdan el *narcisismo compasional* denunciado por Gilbert Achcar con ocasión del ritual conmemorativo de las víctimas del 11 de septiembre de 2001 (Achcar, 2002). Una vez que las víctimas han sido incorporadas a su imaginario, a su conciencia, a su memoria, y así han sido transformadas en elemento constitutivo de su propia identidad, Occidente se autocelebra conmemorándolas. Esto no hubiera sido posible nada más terminada la guerra, cuando las víctimas del Holocausto, lejos de aparecer como representantes típicos del mundo occidental, eran percibidas, al principio, como «judíos del Este», encarnación de una alteridad negativa y mal tolerada en el seno de las diferentes comunidades nacionales. El silencio de la cultura occidental sobre Auschwitz en 1945 se inscribe en la misma lógica con la que, hoy en día, reacciona con indiferencia o compasión distante frente a las violencias que asolan el Sur o contempla a las víctimas de sus propias guerras «humanitarias».

Un contraejemplo de «memoria fuerte» merece, no obstante, ser mencionado. El impresionante «Memorial a los judíos de Europa asesinados» (*Denkmal für die ermordeten Juden Europas*), inaugurado en mayo de 2005 en Berlín, revela un uso público del pasado muy diferente del que se denunció en Estados Unidos por Peter Novick y Susan Sontag. Erigido en el corazón de la capital alemana, junto a la puerta de Brandenburgo, entre el Reichstag y la Potsdamer Platz, este gigantesco monumento, sobrio y frío, ocupa un espacio de casi 20.000 metros cuadrados con millares de estelas de hormigón de una altura desigual[9]. Su arquitecto, el americano Peter Eisenman, no ha querido conceder a su obra una simbología explícita, dejando al público libertad para interpretarla. Las opiniones están muy divididas: algunos han visto un cementerio, un laberinto, un campo de trigo, un mar, otros una horrible caricatura de la arquitectura totalitaria del Tercer Reich o el triunfo del «ornamento de la masa» (en el sentido de Kracauer) en una inmensa construcción sin contenido. Siguiendo los pasos de Régine Robin, se la podría aprehender como una de esas «construcciones desconcertantes» —la ciudad de Berlín alberga varias— que «transmiten algo del pasado en su *ilegibilidad,* no en su *inexplicabilidad*» (Robin, 2001: 394). Ese monumento pone fin a un intenso debate intelectual y político que se ha desarrollado durante más de diez años en la sociedad civil y en el Bundestag. Provisto de un centro de documentación, este memorial, único en su género, cumple varias funciones: es, a la vez, un monumento en recuerdo de los judíos exterminados y un monumento de amonestación hacia la nación alemana. Dicho de otra manera, un acto de piedad para las víctimas y un recuerdo del crimen dirigido a la nación que engendró a sus responsables y que ha recibido su herencia. Algunos, como el escritor Martin Walser, han visto en él un inaceptable «monumento a la vergüenza» (*Schandmal*); otros, como el filósofo Jürgen Habermas, la prueba de que Alemania ha integrado a Auschwitz en su memoria histórica. En cierta manera, ese monumento ha cumplido su tarea antes incluso de ver la luz, si se tienen en cuenta los debates apasionados que ha suscitado. También atestigua los cambios que han hecho de la *Shoah* una memoria *fuerte,* al final de una controversia que no excluía, de partida, otras opciones. Entre la propuesta de Helmut Kohl, canciller cuando la discusión se inició, que deseaba un monumento para «todas las víctimas de la guerra y la tiranía», y la elección

[9] Hay una abundante literatura sobre este monumento. V. esp. el catálogo publicado por la Fundación que lo gestiona, STIFTUNG DENKMAL FÜR DIE ERMORDETEN JUDEN EUROPAS, 2005.

final de un *Holocaust Denkmal,* se ha recorrido un camino considerable. La propuesta de Kohl trataba de diluir los crímenes nazis en una conmemoración global de las víctimas de la guerra incluyendo entre ellos a los judíos, los civiles y los soldados alemanes, las víctimas de un genocidio y las de los bombardeos aliados, los deportados y sus perseguidores caídos en el conflicto. Algunos años antes, el canciller Kohl se había destacado por su visita, en compañía del presidente americano Ronald Reagan, al cementerio militar de Bitburg donde están enterrados numerosos SS. Inmediatamente después de la reunificación, había conseguido que el SPD se uniera a su posición inaugurando en Berlín, en 1993, un nuevo memorial de la Alemania federal (*Zentrale Gedenkstätte der Bundesrepublik Deutschlands*). Amparado en la *Neue Wache,* erigida en el corazón de Berlín a fines del siglo XIX por el arquitecto Karl Friedrich Schinkel, un monumento que fue durante dos siglos el intérprete fiel de las políticas memoriales de los diferentes regímenes que se sucedieron en Alemania. Nacido como lugar de recuerdo de los combates patrióticos contra la opresión napoleónica, se ha transformado, bajo la República de Weimar, en un monumento a los muertos de la Gran Guerra, y después, en la República Democrática Alemana, en memorial de las víctimas del fascismo. Con su *pietà* esculpida por Käthe Kollwitz en el periodo de entreguerras, conmemora desde entonces a todas las «víctimas» de la Segunda Guerra Mundial (la palabra alemana *Opfer* señala tanto a las víctimas inocentes como a los mártires) [10]. Es evidente que el *Holocaust Denkmal* rompe con esa memoria ambigua al mostrar, de manera explícita, su carácter apologético. Sin embargo, la elección final de un memorial del Holocausto (y no de *todas* las víctimas del nazismo) se expone al riesgo que acecha a toda memoria «fuerte»: la de aplastar las memorias más débiles. Desde el historiador Reinhart Koselleck al escritor Günter Grass, pasando por el filósofo Micha Brumlick, numerosas personalidades han criticado el carácter judeocentrista de este monumento. «Aceptar un monumento exclusivamente para judíos —escribe Koselleck— significa legitimar una jerarquía fundada sobre el número de víctimas y sobre la influencia de los supervivientes, aceptando finalmente las mismas categorías de exterminación adoptadas por los nazis. En tanto que nación de ejecutores, deberíamos interrogarnos sobre las consecuencias de ésta lógica» (Koselleck, 1998). Proponía erigir un monumento concebido como «monumento de amonestación» (*Mahnmal*) a los alemanes y consagrado al recuerdo del conjunto de las víctimas nazis. Habermas,

[10] Sobre la *Neue Wache*, v. REICHEL, 1998: 212-225.

que considera legítima la elección de un memorial del Holocausto, teniendo en cuenta el papel interpretado por los judíos en la Historia de Alemania, ha admitido implícitamente lo bien fundado de esta crítica, al escribir que este monumento considera a los judíos *pars pro toto* (Habermas, 1999). Enfrentado a las reivindicaciones de las otras víctimas, no le queda más remedio al gobierno federal que decidir la creación de dos memoriales suplementarios, uno dedicado a los gitanos, el otro a los homosexuales deportados.

Como memoria e Historia no están separadas por barreras insalvables, sino que interaccionan permanentemente, surge una relación privilegiada entre las «memorias fuertes» y la escritura de la Historia. Cuanto más fuerte es la memoria —en términos de reconocimiento público e institucional—, más el pasado de la que es vector deviene susceptible de ser explorado y elaborado como Historia. El ejemplo de Raul Hilberg, citado anteriormente, ilustra bien este fenómeno. Al final de la guerra, cuando la memoria del Holocausto era «débil», Franz Neumann le aconsejaba cambiar el tema de su tesis de Filosofía, diciéndole abiertamente que una investigación de esa naturaleza jamás le permitiría iniciar una carrera universitaria (en efecto, Hilberg fue durante mucho tiempo un marginal en el mundo académico americano, donde terminó su carrera en la Universidad de Vermont; Hilberg, 1996). Hoy, la expansión de la memoria de la *Shoah* en el espacio público se acompaña de un desarrollo paralelo de los *Holocaust Studies* en los campus. De manera análoga, es casi banal interpretar la emergencia de estudios poscoloniales y del multiculturalismo como una consecuencia a largo plazo de la descolonización, con el acceso de los antiguos pueblos colonizados al estatuto de sujetos históricos y la aparición, en el seno de las instituciones científicas, de una *intelligentsia* de origen indio o afroamericana.

No se trata, evidentemente, de establecer una relación mecánica entre la *fuerza* de una memoria de grupo y la amplitud de la historización de su pasado. No es la fuerza institucional ni la visibilidad mediática de los Bororos lo que llevó a Claude Lévi-Strauss a escribir *Tristes Trópicos*. Esta relación no es directa, se define en el seno de contextos diferentes y queda sometida a múltiples mediaciones, pero sería absurdo negarla. La memoria de las víctimas de la masacre de Nankin, la capital de la China nacionalista, perpetrada por el ejército imperial japonés cuando la ocupación de la ciudad en diciembre de 1937 (Fogel, 2000), o la de las «mujeres de consuelo» que fueron forzadas a prostituirse por las autoridades japonesas durante la Segunda Guerra Mundial, han queda-

do durante mucho tiempo circunscritas a sus descendientes sin encontrar expresión en el espacio público (Buruma, 1994). La emergencia de China y de Corea del Sur como grandes potencias económicas ha transformado esta memoria en elemento de relaciones diplomáticas entre estos dos países y Japón, obligando a este último al reconocimiento de sus crímenes y a la presentación de excusas oficiales.

Estas consideraciones son válidas, en buena medida, para la memoria de la guerra de Argelia. El reconocimiento reciente de los crímenes del ejército francés entre 1954 y 1962 permite ciertamente hablar de una «vuelta de lo reprimido» ligada a las etapas de elaboración del pasado colonial francés. Pero no hay duda de que este reconocimiento está también vinculado a la emergencia de una memoria argelina —más exactamente *beur**— que se expresa ahora en el interior de la sociedad francesa, donde los descendientes de los antiguos colonizados constituyen una minoría importante. El reconocimiento de la masacre del 17 de octubre de 1961, en el corazón de la capital, no ha sido negociado entre el gobierno francés y las autoridades argelinas (contrariamente a la masacre de Sétif en mayo de 1945; Beaugé, 2005). Es esencialmente simbólico, se reduce a algunas declaraciones de responsables políticos, a una decisión de la justicia y a una placa conmemorativa colocada en presencia del alcalde de la capital, pero ha hecho su camino en la sociedad francesa. Se trata, sobre todo, de la consecuencia de un amplio movimiento donde se han conjugado las luchas de una generación *beur* por la igualdad y para reapropiarse de su propio pasado con los esfuerzos de una historiografía poscolonial capaz de integrar la voz de los colonizados en su relato del pasado. Y, también podríamos añadir, con la resistencia de una pequeña minoría de archiveros que, enfrentados a la jerarquía de su corporación, siempre al servicio de la razón de Estado, pusieron la verdad histórica por encima de sus carreras (v. Stora, 1991)[11]. La emergencia de esta memoria poscolonial ha revuelto la memoria de la izquierda francesa que siempre había ignorado la masacre de octubre de 1961, ocultándola con la conmemoración de sus propios mártires: las nueve víctimas de la manifestación de Charonne el 8 de febrero de 1962. Así fue reenviada a los olvidos de la memoria, que revelan su sumisión a un imaginario colonial, con una jerarquía que daba más valor a la vida de los anticolonialistas franceses que a la de los nacionalistas argelinos.

---

* *N. de la trad.:* Hijos de inmigrantes argelinos nacidos en Francia.

[11] Sobre la masacre del 17 de octubre de 1961, v. Einaudi (2001) y Grandmaison (2001).

CAPÍTULO TERCERO

EL HISTORIADOR, ENTRE JUEZ Y ESCRITOR

MEMORIA Y ESCRITURA DE LA HISTORIA

El «giro lingüístico» —etiqueta bajo la cual se reagrupan un conjunto de corrientes intelectuales nacidas en Estados Unidos, a finales de los años sesenta, del encuentro entre el estructuralismo francés y la Filosofía analítica y el pragmatismo anglosajones— tuvo un impacto fecundo en la historiografía contemporánea [1]. Permitió romper la dicotomía que separaba hasta entonces la Historia de las ideas de la Historia social, así como superar los límites simétricos de una Historia del pensamiento autorreferencial y de un historicismo fundado en la ilusión de que la interpretación histórica se reduciría al simple reflejo de los acontecimientos del pasado con un modo riguroso de objetivación y de contextualización. El *linguistic turn* ha subrayado la importancia de la dimensión textual del saber histórico, reconociendo que la estructura de la Historia es una práctica discursiva que incorpora siempre una parte de ideología, de representaciones y de códigos literarios heredados, que se refractan en el itinerario individual de un autor. Lo que ha permitido establecer una dialéctica nueva entre realidad e interpretación, entre textos y contextos, redefiniendo las fronteras de la Historia intelectual y cuestionando de manera saludable el estatuto del historiador, cuya implicación multiforme en su objeto de estudio no se

[1] Para una buena presentación sintética sobre «el giro lingüístico» v. DOSSE, 2003: 207-226. Acerca de su impacto en la Historia social, cf. ELEY, 1992.

puede ignorar más. Esta corriente también ha conocido desarrollos discutibles, miles de veces denunciados (y sobre los que se ha centrado, de manera casi exclusiva, su recepción en la Europa continental). La más extendida de estas derivas metodológicas ha sido, según Roger Chartier, la tendencia a «la peligrosa reducción del mundo social a una pura construcción discursiva, a puros juegos de lenguaje» (1998: 11). Los partidarios más radicales del *linguistic turn* han expulsado así la búsqueda de la verdad que orienta la escritura de la Historia, olvidando que «el pasado que trata como objeto es una realidad exterior al discurso, y que su conocimiento puede ser controlado» (Chartier, 1998: 16). Llevando al extremo ciertas premisas de este movimiento, han llegado a defender una especie de «pantextualismo» que Dominick LaCapra califica de «creacionismo secularizado» (2004b: 513): la Historia no sería más que una construcción textual, constantemente reinventada según los códigos de la creación literaria. Pero la Historia no puede ser asimilada a la literatura, porque la construcción histórica del pasado debe restringirse a la realidad y su argumentación no puede dejar de lado, si fuera necesario, la exhibición de pruebas. Por ello no es admisible la afirmación de Roland Barthes de que «el hecho no tiene más que una existencia lingüística» (1984: 175). Tampoco el relativismo radical de Hayden White que, considerando los hechos históricos como artefactos retóricos reconducibles a un «protocolo lingüístico», identifica la narración histórica con la invención literaria, fundándose las dos sobre las mismas modalidades de representación. Según White, «las narraciones históricas [son] ficciones verbales cuyos contenidos pueden ser tanto inventados como encontrados y cuyas formas están más cerca de la literatura que de la ciencia» (1985: 82)[2]. Barthes y White expulsan el problema de la objetividad del contenido del discurso histórico. Si la escritura de la Historia toma siempre la forma de un *relato,* es cualitativamente diferente de una *ficción* novelesca[3]. No se trata de negar la dimensión creadora de la escritura, ya que el acto de escribir implica siempre, como lo recordaba Michel de Certeau, la construcción de una frase «recorriendo un lugar supuestamente blanco, la página» (De Certeau, 1975: 12). Pero De Certeau no deja-

[2] Esta tesis había sido formulada en WHITE, 1973: xi-xii, 5-7, 427. Para una presentación crítica de las tesis de White, v. CHARTIER (1998: 108-125) y KANSTEINER (1993: 273-295).

[3] Entre los numerosos análisis críticos de la concepción de la Historia de White, v. MOMIGLIANO (1984: 465-476), CHARTIER (1998: 108-128), RICOEUR (2000: 320-339) y, sobre todo, EVANS (1999: 65-68).

ba de añadir que no se podía olvidar la relación con lo *dado:* «el discurso histórico pretende dar un contenido verdadero (que depende de su verificabilidad) pero bajo la forma de una narración» (1975: 13). White tiene razón al advertir contra la ilusión positivista de fundar la Historia sobre una pretendida autosuficiencia de los hechos. Sabemos por ejemplo que los archivos —las principales fuentes del historiador— no son nunca un reflejo inmediato y «neutro» de lo real, porque pueden también mentir. Por ello requieren siempre un trabajo de decodificación y de interpretación[4]. El error de White consiste en confundir la *narración histórica* (la construcción de la Historia por un relato) y la *ficción histórica* (la invención literaria del pasado; LaCapra, 2001: 1-41)[5]. Como mucho podríamos considerar la Historia, según Reinhart Koselleck, como una «ficción de lo factual» (1997: 110). En efecto, el historiador no puede esquivar el problema de la «puesta en texto» de su reconstrucción del pasado (Robin, 2003: 229), pero si quiere hacer Historia nunca podrá arrancarla de su pedestal factual. Dicho sea de paso, aquí reside toda la diferencia entre los libros de Historia sobre el genocidio judío y la literatura negacionista, porque las cámaras de gas siguen siendo un *hecho* antes de convertirse en el objeto de una construcción discursiva y de una «puesta en intriga histórica» (*historical emplotment*)[6]. Es precisamente el desarrollo del negacionismo lo que ha conducido a François Bédarida a volver, a lo largo de los años noventa, sobre «un cierto desprecio» que los historiadores tendían a manifestar frente a la noción de *hecho* durante las décadas precedentes, «exhortándoles con intensidad a no rechazar el bebé-objetividad con el agua del baño positivista» (Bédarida, F., 2003: 51). El cuestionamiento del historicismo positivista, con su tiempo lineal, «homogéneo y vacío», su causalidad determinista y su teleología que transforma la razón histórica en ideología del progreso, no implica, por ello, el rechazo de toda noción de objetividad fáctica en la reconstrucción del pasado. Pierre Vidal-Naquet ha planteado el problema en términos muy claros, escribiendo que «si el discurso histórico no se uniera, por tantos inter-

[4] Sobre la relación de los archivos con la escritura de la Historia, v. COMBE, 2001.

[5] A partir de consideraciones análogas Paul RICOEUR califica de «antinómico» el par «relato histórico/relato de ficción» (2000: 339).

[6] Sobre este debate v. las contribuciones recogidas en FRIEDLÄNDER (1992a), especialmente el debate entre H. White («Historical Emplotment and the Problem of Truth»: pp. 37-53) y Carlo Ginzburg («Just One Witness»: pp. 82-96). Ginzburg capta en las tesis de White una nueva versión de la Filosofía idealista del joven Benedetto Croce expresada en su obra, de 1893, titulada *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (pp. 87-89).

mediarios como se quiera, a lo que llamaremos, por falta de algo mejor, lo real, estaríamos siempre en el discurso, pero este discurso dejaría de ser histórico» (1987: 148-149).

El relativismo radical de Hayden White parece coincidir de manera paradójica con el fetichismo del relato memorial, opuesto a cualquier archivo de lo real, que defiende incansablemente Claude Lanzmann, el realizador de *Shoah.* Esta extraordinaria película ha sido un momento esencial, a mitad de los años ochenta, tanto para la integración del genocidio de los judíos en la conciencia histórica del mundo occidental como para la integración del testimonio entre las fuentes del conocimiento histórico. Los trabajos sobre la memoria recibieron con esta película un importante impulso y, sin duda, no sería exagerado afirmar que el estatuto del testimonio en la investigación histórica no ha sido el mismo después de esta obra. Pero este resultado no ha satisfecho a Lanzmann, que ha llegado a considerar su película como un *acontecimiento* que sustituye poco a poco al acontecimiento real, hasta recusar el valor de los «archivos», es decir de las pruebas fácticas que quedan de este acontecimiento (por ejemplo, las fotos del exterminio realizadas por el *Sonderkommando* de Auschwitz en agosto de 1944; Lanzmann, 2001: 29)[7]. Ha defendido este punto de vista varias veces, y, sobre todo en 2000, durante una reposición de su película: «*Shoah* no es una película sobre el Holocausto, no es un derivado, no es un producto, sino un acontecimiento original. Guste o no a muchos [...] mi película no sólo forma parte del acontecimiento de la *Shoah:* contribuye a constituirla como acontecimiento» (Lanzmann, 2000: 15). De esta manera, primero Lanzmann ha erigido en «monumento» —es su propia expresión— los testimonios recogidos en *Shoah.* Después, ha opuesto su «monumento» al «archivo», calificando de «insoportable pedantería interpretativa» el esfuerzo desplegado por los historiadores para analizar ciertos documentos heredados del pasado. Por fin, su película ha *sustituido* al acontecimiento real, del que, incluso, ha reivindicado el derecho a destruir las pruebas. En el sentido de una hipérbole provocadora que había causado un gran impacto en el estreno de la película de Steven Spielberg *La lista de Schindler:* «Y si hubiera encontrado que existía una película —una película secreta porque estaba estrictamente prohibido— rodada por un SS mostrando cómo tres

[7] Se trata de un comentario a la exposición «Mémoire des camps» (cf. CHÉROUX, 2001). La posición de Lanzmann ha sido desarrollada por WAJCMAN (2001: 47-83) y por PAGNOUX (2001: 84-108). Sobre este debate v. la obra fundamental de DIDI-HUBERMAN (2003), así como el excelente ensayo de ABOUT y CHÉROUX (2001).

mil judíos, hombres, mujeres, niños, morían juntos, asfixiados en una cámara de gas del crematorio II de Auschwitz, si yo la hubiera encontrado, no sólo no la hubiera exhibido sino que la hubiera destruido. No soy capaz de decir por qué. Es natural» (Lanzmann, 1994: viii). Afirmar de una manera tan perentoria que *Shoah* es *la Shoah* significa simplemente reducir esta última a una construcción discursiva, a un relato moldeado por el lenguaje, en el que el testimonio ya no envía a una realidad fáctica originaria y fundadora, sino, al contrario, donde la memoria se sostiene a sí misma, constituyéndose en acontecimiento. Como *Shoah* se desarrolla en una sucesión de diálogos cuyo tema es el propio Lanzmann, revela también la postura narcisista de su autor que se considera, en último extremo, como un elemento consustancial del acontecimiento.

Añadamos que Lanzmann no se limita a sustituir la memoria por el acontecimiento, lo opone a la Historia, es decir al relato del pasado que apunta su interpretación. «No comprender», escribió, ha sido su «ley de oro» durante los años de preparación de *Shoah:* una «ceguera» que reivindica no sólo como condición del «acto de transmitir» implícito a su creación, sino también como postura epistemológica que opone «a la pregunta del porqué, con la sucesión indefinida de frivolidades académicas o de las canalladas que no cesa de inducir» (Lanzmann, 1990: 279). Esta postura lleva a la regla que los nazis habían impuesto en Auschwitz: *Hier ist kein Warum* (aquí no hay porqué), regla que Primo Levi encontraba «repulsiva» (1997a: 23) pero que Lanzmann ha decidido interiorizar como su propia «ley». Es difícil no ver en esta interdicción del «porqué» una sacralización de la memoria (algunos dicen una forma de «religiosidad secular»; LaCapra, 1998: 100) de matiz ciertamente oscurantista. Se trata de una interdicción normativa de la comprensión que golpea al corazón del mismo acto de escritura de la Historia como tentativa de interpretación, lo que Levi llamaba «la comprehensión salvadora» (*la salvazione del capire*) y que constituía a sus ojos el fin de todo esfuerzo de rememoración del pasado (Levi, 1997b: 1367).

Otra forma de sustitución de la realidad histórica por la memoria es sugerida por uno de los filósofos más originales de estos últimos años, Giorgio Agamben. En *Lo que queda de Auschwitz,* interroga la «aporía» de la exterminación de los judíos, «una realidad tal que excede necesariamente sus elementos fácticos», creando así una divergencia «entre los hechos y la verdad, entre la constatación y la comprehensión» (Agamben, 1998: 8). Para salir de este atolladero, acude a Primo

Levi, que en *Los hundidos y los salvados* presentaba al «musulmán» —el detenido de Auschwitz que había llegado al último estado de agotamiento físico y de aniquilación psicológica, reducido a un esqueleto incapaz de pensamiento y de palabra— como el «testigo integral». Él es, escribía Levi, el verdadero testigo, el que ha tocado el abismo y no ha sobrevivido para contarlo, de quienes los supervivientes de los campos serían, en el fondo, sus portavoces: «Nosotros, hablamos en su lugar, por delegación» (Levi, 1986: 1056). Mientras que Levi al evocar la figura del «musulmán» quería subrayar el carácter precario, subjetivo, de los relatos hechos por los testigos realmente existentes, los supervivientes, los que no habían visto a «la Gorgona», o dicho de otra manera, los que habían escapado a las cámaras de gas, en cambio Agamben transforma el «musulmán» en *paradigma* de los campos nazis. La prueba irrefutable de Auschwitz y la refutación última del negacionismo, escribió como conclusión de su obra, reside precisamente en esta imposibilidad de testificar. Según Agamben, Auschwitz es «de lo que es imposible testificar» y los supervivientes de los campos de la muerte hablando en el lugar del «musulmán», el que no puede hablar, no son más que los testigos de esta imposibilidad del testimonio (Agamben, 1998: 153). A sus ojos, el núcleo profundo de Auschwitz no se encuentra en la exterminación sino en la «producción» del «musulmán», esta figura híbrida entre la vida y la muerte (*non-uomo;* Agamben, 1998: 47). Por ello es un icono de todo esto (tomando como pretexto la modestia de la que hace prueba Levi cuando indica los límites de su propio testimonio). Pero a esta visión de los campos nazis como lugares de dominación biopolítica sobre los detenidos, reducidos a la «vida desnuda» (*nuda vita*), le falta espesor histórico. Agamben parece olvidar que la gran mayoría de judíos exterminados en los campos nazis no eran «musulmanes», porque no fueron enviados a las cámaras de gas cuando estaban al límite de sus fuerzas sino el mismo día de su llegada al campo (Robin, 2003: 250). Si Agamben ha podido descuidar un hecho tan evidente, es precisamente porque esto no constituye a sus ojos el núcleo del problema. Toda su argumentación parte del postulado según el cual la *prueba* de Auschwitz no reside en el *hecho* de la exterminación —una verdad que sería descalificada a sus ojos por el hiato que separa el acontecimiento de su comprehensión—, sino en la imposibilidad de su enunciación, encarnada en el «musulmán». Si Auschwitz ha existido no es tanto porque tenía cámaras de gas, sino porque los supervivientes han podido restituir una voz al «musulmán», el «testigo integral», arrancándole de su silencio. Una vez más, la Historia es reducida a una construcción lingüística cuya memoria —disociada de

lo real— constituye la trama. Fundar la crítica del negacionismo sobre una parecida metafísica del lenguaje (de inspiración existencialista y estructuralista a la vez; LaCapra, 2004a: 172) es una operación dudosa, que corre el riesgo de conservar intacta la «aporía» de Auschwitz al tiempo que priva a la verdad de su base material. Y se puede entender también el malestar con el que los supervivientes de Auschwitz, los testigos realmente existentes, han acogido *Lo que queda de Auschwitz*. Philippe Mesnard y Claudine Kahan han subrayado con razón este aspecto del problema como conclusión de su crítica: «La escucha de lo que pueden decir los supervivientes, como pueden decirlo, da lugar —en el libro de Agamben— a una glosa sobre el silencio que les es así impartido. En lugar de estos últimos, Agamben presenta al *musulmán*, único testigo válido a sus ojos, ser sin referencia —a partir del cual Agamben puede, precisamente, construir su propia referencia—, abandonado por la identidad, cuya existencia se reduce al espacio que ocupa, en el lenguaje, su imagen casi transparente» (Mesnard y Kahn, 2001: 125).

VERDAD Y JUSTICIA

En la compleja relación que la Historia establece con la memoria se inscribe el vínculo que las dos tienen con las nociones de verdad y de justicia. Este vínculo se hace cada vez más problemático con la tendencia, hoy creciente, de una lectura judicial de la Historia y de una «judicialización de la memoria» [8]. Desde ahora, en el centro de nuestra conciencia histórica, la visión del siglo XX como siglo de la violencia ha conducido a menudo a la historiografía a trabajar con categorías analíticas tomadas del Derecho penal. Así, los actores de la Historia quedan, cada vez más, reducidos a interpretar papeles de ejecutores, de víctimas y de testigos (cf. Hilberg, 1993) [9]. Los ejemplos más conocidos que ilustran esta tendencia son los de Daniel J. Goldhagen y de Stéphane Courtois. El primero ha interpretado la Historia de la Alemania moderna como el proceso de construcción de una comunidad de ejecutores (Goldhagen, 1997). Al cambiar los hábitos del historiador por los del fiscal, el segundo ha reducido la Historia del comunismo al desarrollo de una empresa criminal, para la que ha reclamado un nuevo proceso de Nuremberg (Courtois, 1997).

[8] V. la introducción de ROUSSO (2001: 43).

[9] Esta tendencia ha sido subrayada por EVANS, 2002a: 344.

En el fondo, la relación entre justicia e Historia es una vieja cuestión (v. la intervención de los más eminentes historiadores franceses en el proceso contra Zola en 1898; v. Jeanneney, 1998: 24, y Dumoulin, 2003: 163-176), otra vez a la orden del día por una serie de procesos a los que numerosos historiadores han sido convocados en calidad de testigos. Sería difícil comprender los procesos contra Barbie, Touvier y Papon en Francia, el proceso contra Priebke en Italia, o incluso las tentativas de instrucción de un proceso contra Pinochet, tanto en Europa como en Chile, sin ponerlos en relación con la emergencia, en el seno de la sociedad civil de sus países y de la opinión pública mundial, de una memoria colectiva del fascismo, de las dictaduras y de la *Shoah*. Esos procesos han sido momentos de rememoración pública de la Historia, donde el pasado ha sido reconstituido y juzgado en una sala de tribunal. En el curso de las audiencias, historiadores fueron convocados para «testificar», es decir para esclarecer gracias a sus competencias el contexto histórico de los hechos concernidos. Ante la Corte han prestado juramento declarando, como cualquier testigo: «juro decir la verdad y nada más que la verdad» (v. Baruch, 1998: 11-16) [10]. Este «testimonio» *sui generis* planteaba, por supuesto, cuestiones de orden ético, pero renovaba también preguntas más antiguas de orden epistemológico. Volvía a poner en causa la relación de la justicia con la memoria de un país y la del juez con el historiador, con sus modalidades respectivas de tratamiento de las pruebas y el estatuto diferente de la verdad, según que fuere producida por la investigación histórica o declarada por el veredicto del tribunal. Con el problema de distinguir los ámbitos respectivos de la justicia, de la memoria y de la Historia, Henry Rousso ha rechazado testificar en el proceso contra Papon justificando su decisión con argumentos rigurosos y clarificadores. «La justicia —afirma— se plantea la pregunta de saber si un indiviuo es culpable o inocente: la memoria nacional es el resultado de una tensión entre recuerdos memorables y conmemorables y olvidos que permiten la supervivencia de la comunidad y su proyección al futuro; la historia es una empresa de conocimiento y de elucidación. Estos tres registros pueden sobreponerse, y es lo que ha ocurrido en los juicios por crímenes contra la humanidad. Pero era, de entrada, investirlos de una carga insoportable: no podían estar de igual manera a la altura de los requerimientos respectivos de la justicia, de la memoria y de la historia» (Rousso, 1998: 97; v. también Conan y Rousso, 1996: 235-255).

[10] Cf. sobre este tema DUMOULIN (2003) y FREI, VAN LAAK y STOLLEIS (2000).

Esta mezcla de géneros parecía exhumar el antiguo aforismo de Schiller, retomado por Hegel, sobre el tribunal de la Historia: *«Die Weltgeschichte ist das Weltgericht»* («la Historia del mundo es el tribunal del mundo»), aforismo que secularizaba la moral y la idea de justicia, situándola en la temporalidad del mundo profano, convirtiendo al historiador en su guardián (Schiller, 1992: 420) [11]. Se puede interrogar sobre la pertinencia de esta sentencia a propósito de procesos que, lejos de juzgar un pasado cumplido y cerrado, susceptible de ser contemplado desde lejos, no son más que momentos de elaboración de «un pasado que no quiere pasar». Sin embargo, han tomado los rasgos de una Némesis reparadora de la Historia para las víctimas constituidas en parte. Contra este adagio hegeliano era inevitable oponer otro: el historiador no es un juez, su tarea no consiste en juzgar sino en comprender. En su *Apología de la historia,* Marc Bloch ha dado una formulación clásica: «Cuando el erudito ha observado y explicado, su tarea ha terminado. Todavía le queda al juez dictar sentencia. ¿Imponiendo silencio a toda inclinación personal, la pronuncia según la ley? Se creerá imparcial. Lo será, en efecto, en el sentido de los jueces. No en el sentido de los eruditos. Porque no podría condenar o absolver sin tomar partido por una lista de valores que no proceden de ciencia positiva alguna» (Bloch, 1974: 118; Carr, 1961: cap. I). Pero habría que recordar también que, en *Una extraña derrota,* Bloch no se abstuvo de juzgar y, con riesgo de preconizar una visión desfasada (e ilusoria) de la historiografía como ciencia «axiológicamente neutra», se está obligado de reconocer que todo trabajo histórico conlleva también, implícitamente, un juicio sobre el pasado. Sería falso no ver más que arrogancia tras el aforismo hegeliano sobre la Historia como «tribunal del mundo». Pierre Vidal-Naquet recuerda en sus memorias la impresión que le causó el pasaje sobrecogedor de Chateaubriand que atribuye al historiador la noble tarea de «la venganza de los pueblos», «cuando, en el silencio de la abyección, sólo se escucha el resonar de las cadenas del esclavo y la voz del delator». Antes de ser fuente de una vocación, recuerda, este deseo de redención y de justicia fue para él una «razón de vivir» (Vidal-Naquet, 1995: 113-114) [12].

La más lúcida contribución sobre esta espinosa cuestión es la de Carlo Ginzburg (1991), con ocasión del proceso Sofri en Italia. El historiador, subraya Ginzburg, no puede erigirse en juez, no puede emitir

[11] V. KOSELLECK, 1990: 50; y también, para una actualización del problema, BENSAÏD, 1999.

[12] Este pasaje ha sido extraído de CHATEAUBRIAND, 1946: 630.

FACULTAD DE DERECHO BIBLIOTECA GRANADA

sentencias. Su verdad —resultado de su investigación— no tiene un carácter normativo; es imparcial y provisional, jamás definitiva. Sólo los regímenes totalitarios, donde los historiadores quedan reducidos al rango de ideólogos y propagandistas, poseen una verdad oficial. La historiografía no resulta jamás fijada, porque en cada época nuestra mirada sobre el pasado —interrogado a partir de nuevos cuestionamientos, sondeado con la ayuda de categorías de análisis diferentes— se modifica. Sin embargo, el historiador y el juez comparten un mismo fin: la búsqueda de la *verdad,* y esta indagación de la verdad necesita de *pruebas.* La verdad y la prueba son las dos nociones que se encuentran en el centro del trabajo del juez y del historiador. La escritura de la Historia, añade Ginzburg, implica además un procedimiento argumentativo —una selección de hechos y una organización del relato— cuyo paradigma sigue siendo la retórica de origen judicial. La retórica es «un arte de la persuasión nacido en los tribunales» (Ginzburg, 1991); es ahí que, ante un público, se ha codificado la reconstrucción de un hecho mediante palabras. No se puede desatender, pero ahí se detiene la afinidad. La verdad de la justicia es normativa, definitiva y coactiva. No trata de comprender, sino de atribuir responsabilidades, absolver a los inocentes y castigar a los culpables. Comparada a la verdad judicial, la del historiador no es sólo provisional y precaria, es también más problemática. Resultado de una operación intelectual, la Historia es analítica y reflexiva, intenta sacar a la luz las estructuras subyacentes de los acontecimientos, las relaciones sociales en las que están implicados los hombres y las motivaciones de sus actos [13].

Es decir, se trata de otra verdad, indisociable de la interpretación. No se limita a establecer los hechos, pero intenta situarlos en su contexto, explicarlos, formulando hipótesis y buscando causas. Si el historiador adopta, para retomar la definición de Ginzburg, un «paradigma indiciario» (1986), su interpretación no posee la racionalidad implacable, mensurable e incontestable de las demostraciones de Sherlock Holmes.

Los mismos hechos engendran verdades diferentes. Ahí donde la justicia cumple su misión al designar y condenar al culpable de un crimen, la Historia comienza su trabajo de búsqueda y de interpretación, intentando explicar cómo se ha convertido en criminal, su relación con

[13] Lo que llevaba a George DUBY, quizá de modo algo apresurado, a escribir que «la noción de verdad histórica se ha modificado [...] porque la historia en lo sucesivo se interesa menos en los hechos que en las relaciones» (1991: 78).

la víctima, el contexto en que ha actuado, así como la actitud de los testigos que han asistido al crimen, que han reaccionado, que no han sabido impedirlo, que lo han tolerado o aprobado. Estas consideraciones pueden reforzar la decisión de los historiadores que no han aceptado «testificar» durante el proceso de Papon. Sus motivaciones son tan válidas como las de quienes han acudido a la citación de los jueces. Ellos lo han hecho para no sustraerse, en tanto que ciudadanos, a un deber cívico que su oficio hacía en su opinión más imperativo. Por una parte, su «testimonio» ha contribuido a mezclar los géneros y a conferir a un veredicto judicial el estatuto de una verdad histórica oficial, transformando una Corte en «tribunal de la Historia». Por otra parte, ha podido esclarecer un contexto y recordar hechos que corrían el riesgo de quedar ausentes tanto de las actas del proceso como de la reflexión que lo ha acompañado en la opinión pública.

«Moralizar la Historia»: esta exigencia avanzada por Jean Améry (1977) en sus sombrías meditaciones sobre el pasado nazi se halla en el origen de los procesos evocados anteriormente. Las víctimas y sus descendientes los han vivido como actos simbólicos de reparación. Además, ellos luchan para que estos procesos tengan lugar, como hoy en Chile hacen los supervivientes de la dictadura de Pinochet y sus descendientes. No se trata de identificar justicia y memoria, pero, a menudo, hacer justicia significa también devolver la justicia a la memoria. La justicia ha sido, a lo largo del siglo XX —al menos desde Nuremberg, si no desde el asunto Dreyfus— un momento importante en la formación de una conciencia histórica colectiva. La imbricación de la Historia, de la memoria y de la justicia es el centro de la vida colectiva, el historiador puede operar las distinciones necesarias, pero no puede negar esta imbricación; debe asumirla, con las contradicciones que surgen de ella. Charles Péguy había tenido la intuición de ello ante el asunto Dreyfus, cuando escribía que «el historiador no pronuncia juicios judiciales; no pronuncia juicios jurídicos; casi se podría decir que, incluso, no pronuncia juicios históricos; elabora constantemente juicios históricos; está en un trabajo constante» (Péguy, 1987: 1228)[14]. Se podría ver aquí una profesión de relativismo; en realidad es el reconocimiento del carácter inestable y provisional de la verdad histórica que, más allá del establecimiento de los hechos, contiene su parte de juicio, indisociable a una interpretación del pasado como problema abierto más que como inventario cerrado y definitivamente archivado.

[14] Ese texto está incluido en HARTOG y REVEL, 2001: 184.

CAPÍTULO CUARTO

USOS POLÍTICOS DEL PASADO

LA MEMORIA DE LA *SHOAH* COMO RELIGIÓN CIVIL

¿Puede hacerse un uso crítico de la memoria? Las conmemoraciones del sexagésimo aniversario de la liberación del campo de Auschwitz nos ofrecen, desde este punto de vista, un abundante material para la reflexión. La amplitud de estas conmemoraciones, en las cuales han participado decenas de jefes de Estado, es en sí un fenómeno remarcable. Revela el lugar que el genocidio de los judíos ocupa en nuestro paisaje memorial de este principio de siglo, su integración en nuestra conciencia histórica. Las diferencias entre estas conmemoraciones y las del cincuentenario también son reveladoras. Mucho más modestas, habían estado marcadas por el temor del olvido. La reciente reunificación de Alemania levantaba interrogaciones legítimas acerca del lugar que ocuparía la memoria de los crímenes nazis en un país que había alcanzado la «normalidad» y, decían algunos, librado de sus fantasmas. Se temía que el fin de la división —especie de recuerdo permanente del pasado y del nazismo, según Gunter Grass, uno de los más encarnizados críticos de la reunificación— se convirtiera en el pretexto de un nuevo rechazo. Hoy, a la fuerza se constata que este rechazo no ha tenido lugar, que la memoria del nazismo aunque siempre conflictiva sigue viva en Alemania, como en el resto del mundo occidental. El temor del olvido ya no existe. Si hay temor, como han señalado varios comentaristas, es más bien a los efectos negativos de un «exceso de memoria». Resumiendo, el riesgo no es olvidar la *Shoah* sino hacer una mala utilización de su memoria, de embalsamarla, de encerrarla en los

museos y de neutralizar el potencial crítico, o peor, de hacer una *utilización apologética* del actual orden del mundo.

No creo ser el único en haber sentido un cierto malestar al ver las imágenes de Dick Cheney, Tony Blair y Silvio Berlusconi en Auschwitz. Su presencia parecía enviarnos un mensaje tranquilizador, pero en el fondo apologético, que consiste en ver al nazismo como una legitimación *en negativo* del Occidente liberal considerado como el mejor de los mundos. El Holocausto funda así una especie de teodicea secular que consiste en rememorar el mal absoluto para convencernos de que nuestro sistema encarna el bien absoluto. Los días siguientes, en una emisión radiofónica de domingo por la mañana, con mucha audiencia, un politólogo francés repitió varias veces que «Auschwitz no era Guantánamo». Auschwitz no es Guantánamo: esta insistencia en subrayar este hecho evidente e incontestable sugiere una pregunta. Se tiene la impresión de que, para algunos, la conmemoración del campo de Auschwitz sería una buena ocasión para enseñar que, en el fondo, Guantánamo no es tan grave. No se trata de igualar Auschwitz y Guantánamo, sino más bien de preguntar si, después de Auschwitz, podemos tolerar Guantánamo y Abu-Ghraib, si no hay cierta indecencia en el hecho de que sean precisamente los responsables de Guantánamo y Abu-Ghraib quienes nos representan durante una ceremonia consagrada a las víctimas del nazismo. Por no hablar de Putin, el verdugo de los chechenos que consiguió la hazaña, en su alocución en Auschwitz, de no pronunciar nunca la palabra «judíos». El problema ya había sido planteado, hace una decena de años, durante la guerra de la ex Yugoslavia. A los que escandalizaba la comparación entre Milosevic y Hitler, seguramente excesiva, Marek Edelman, uno de los últimos supervivientes de la insurrección del gueto de Varsovia, replicaba que Srebrenica era a sus ojos una «victoria póstuma de Hitler» [1].

Sin duda sería más fructífero tomar las conmemoraciones del sexagésimo aniversario de la liberación de Auschwitz para iniciar una reflexión crítica sobre el presente, intentando responder a los interrogantes que la memoria de los campos nazis levanta sobre nuestras sociedades. Este ejercicio ya había sido intentado, justo después de la guerra, por Horkheimer y Adorno, los maestros de la Escuela de Frankfurt. A contracorriente de la visión entonces dominante, que interpretaba el nazismo como la expresión de una recaída de la civilización en la barbarie, ellos veían la conclusión de una dialéctica negativa que había

[1] Entrevista a Marek Edelman de Pol Mathil, *Le Soir* del 19 de abril de 2003.

transformado la razón de instrumento emancipador en instrumento de dominación y el progreso técnico e industrial en regresión humana y social. Adorno definía el Holocausto como la expresión de «una barbarie que se inscribe en el principio mismo de la civilización» (Adorno, 1969). Contra la tendencia tranquilizadora de ver el nazismo como una legitimación *en negativo* del Occidente liberal, estos filósofos lanzaron una señal de alarma severa. El totalitarismo ha nacido en el seno de la misma civilización, es su hijo. Esta civilización sigue siendo la nuestra y seguimos viviendo en un mundo en el que Auschwitz delimita un horizonte de posibilidad, aunque su violencia pueda tomar otras formas u otros objetivos.

Se puede comprender a Habermas, cuando ha escrito que es sólo «después y por Auschwitz» (*nach und durch Auschwitz*) que Alemania ha integrado Occidente (Habermas, 1990: 294). En efecto, es bajo el impacto del genocidio de los judíos que Alemania ha iniciado una ruptura con su autopercepción tradicional como comunidad étnica (exclusivamente fundada sobre el derecho de sangre) y ha comenzado a redefinir su identidad según las líneas de una comunidad política, como una nación de ciudadanos. Se trata de una consecuencia fructífera de la memoria del Holocausto. Pero Occidente no se reduce al Estado de Derecho y a la democracia liberal. El nazismo no se inscribe en la Historia de Occidente sólo como expresión extrema de la contrailustración. Su ideología y su violencia condensaban varias tendencias que estaban presentes en Europa desde el siglo XIX: el colonialismo, el racismo y el antisemitismo moderno. Era un hijo de la Historia occidental. La Europa liberal del siglo XIX había sido su incubadora.

El problema que se plantea es, pues, el de la relación de la *Shoah* con el proceso de civilización. El Holocausto implicaba el monopolio estatal de la violencia que Norbert Elias y Max Weber, en la estela de Hobbes, habían interpretado como un vector de pacificación de la sociedad y, por consiguiente, como una conquista del proceso de civilización. En su elaboración, este genocidio admitía las estructuras constitutivas de la civilización moderna: la técnica, la industria, la división del trabajo, la administración burocrático-racional. Es la técnica industrial la que ha permitido la producción en serie de la muerte. Es decir, la fórmula convencional —que Auschwitz funcionaba como una fábrica productora de muerte— no implica, ciertamente, que toda fábrica fuese un campo de exterminación en potencia, pero cuestiona la normalidad de nuestras sociedades modernas y su compatibilidad totalitaria que, lejos de suprimir esta normalidad, la supone y la utiliza. Des-

pués de haber constatado que «el Holocausto no traicionaba el espíritu de la modernidad», el sociólogo Zygmunt Bauman ha subrayado que «las condiciones propicias para la perpetuación del genocidio son especiales, pero para nada excepcionales. Raras, pero no únicas [...]. Para lo que significa la modernidad, el genocidio no es una anomalía ni una disfunción» (1989: 114).

Pensar la relación de Auschwitz con la modernidad occidental puede llevar a poner en causa lo que creemos «normal». Las zonas de espera donde son retenidos los extranjeros en situación irregular y los demandantes de asilo —han proliferado en Europa en el curso de estos últimos años— no son comparables con los campos nazis. Sin embargo, poseen en el seno de nuestras sociedades democráticas ciertos rasgos esenciales que definen el paradigma del campo de concentración, es decir, según Giorgio Agamben, «un espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a convertirse en regla» (2002b: 49). Son en efecto espacios anómicos en los que todo es posible, no porque fueran concebidos como lugares de aniquilación sino porque se trata de *lugares de no derecho.* Las personas allí internadas corresponden con la definición de «paria» que daba Hannah Arendt: un fuera de la ley, no porque hubiera transgredido la ley, sino porque no existe ninguna ley que lo pueda reconocer y proteger. Individuos, añadía ella evocando a los apátridas, «superfluos» a los ojos de la comunidad de naciones. El Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados contabiliza cincuenta millones de ellos en el mundo de hoy. Varias decenas de millares son internados cada año en los países de la Unión Europea, invisibles, como presencias «metafóricamente inmateriales» (Sois, 2003: 398). Hay un pasaje en *Los orígenes del totalitarismo* que hoy en día no podemos leer sin pensar en la actualidad: «Antes de hacer funcionar las cámaras de gas, los nazis habían estudiado detenidamente la cuestión y habían descubierto con gran satisfacción que ningún país iba a reclamar a esas gentes. Lo que hay que saber es que se había creado una condición de completa privación de derechos mucho antes de que el derecho a la vida fuera contestado» (Arendt, 2002: 598).

Pero hay también *otra* memoria de Auschwitz. En la época en que el genocidio judío estaba ausente del discurso oficial, su recuerdo alimentaba una reflexión y un compromiso que no tenían nada de conformista. En Francia, la memoria de Auschwitz y de Buchenwald ha sido una palanca poderosa para las movilizaciones contra la guerra de Argelia. La Francia colonial, que oprimía, torturaba y mataba, evocaba recuerdos para todos los que, algunos años antes, habían luchado con-

tra la ocupación alemana. Alain Resnais dirigía *Nuit y Brouillard* en 1955, como un recuerdo de la Historia. Testimoniando en 1960 en el proceso contra Francis Jeanson, juzgado por haber creado en Francia una red de apoyo al FLN, Pierre Vidal-Naquet comparaba los asesinatos cometidos por el ejército francés en Argelia a las cámaras de gas de Auschwitz, donde habían muerto sus padres. La comparación era ciertamente exagerada, como de hecho lo ha reconocido en sus memorias (Vidal-Naquet, 1998: 107). Hoy, tales posiciones suscitarían la ira de los «guardianes del Templo» de la memoria del Holocausto. Revelan un paisaje memorial y político muy diferente del nuestro, y también los límites de la historiografía (en el sentido más tradicional del término) en una época donde la distinción entre campos de concentración y campos de exterminio quedaba lejos de estar clara. Pero también revelan la presencia de un recuerdo todavía reciente, vivo, caliente, que actuaba como una incitación muy poderosa a luchar contra las injusticias y las opresiones del presente. Este recuerdo que inspiraba la opción de varios firmantes del «manifiesto de los 121» a favor de la insumisión en Argelia será evocado en los procesos de la época. Para el trotskista holandés Sal Santen, superviviente de los campos nazis y, después, condenado en 1960 por haber participado en la creación de una fábrica clandestina de armas para el FLN, no había duda de que el compromiso anticolonialista era una prolongación del antifascismo. La comparación entre crímenes nazis y violencias coloniales atravesaba los escritos de Frantz Fanon e, incluso, las declaraciones del Tribunal Russell sobre Vietnam.

La memoria de Auschwitz, subterránea pero viva, es igualmente una clave indispensable para explicar el antifascismo del movimiento estudiantil y el de la izquierda revolucionaria después de 1968. Este sustrato de memoria colectiva, en la época silenciado del discurso oficial, podía por momentos salir a la superficie, como cuando Daniel Cohn-Bendit fue expulsado por el general De Gaulle, lo que hizo bajar a las calles a millares de jóvenes gritando «todos nosotros somos judíos alemanes». Este eslogan poseía entonces una fuerza liberadora cuyo alcance resulta difícil de comprender hoy.

En Alemania, después del silencio de la era Adenauer, la memoria de Auschwitz tenía que reaparecer desde los años sesenta como un motor de protesta estudiantil. Una nueva generación pedía cuentas a la que le había precedido, ponía en causa el pasado alemán de Bonn bajo el Tercer Reich. No se trataba de idealizar esta revuelta o de esconder los límites o las ambigüedades. Muchos analistas han subrayado (Di-

ner, 1993) los residuos de un nacionalismo de rasgos antisemitas que estaba latente en la violencia del antisionismo, del antiimperialismo y del antiamericanismo de la izquierda extraparlamentaria. Lo que no debiera impedir observar que esta revuelta fue el punto de partida de todas las querellas de los decenios siguientes alrededor del «pasado que no quiere pasar» y de la formación de una nueva conciencia histórica, cuya memoria de los crímenes nazis constituye un elemento central.

Esta rememoración ha encontrado una notable ilustración literaria, en 1975, en *W o el recuerdo de infancia,* de Georges Perec. Esta novela se articula alrededor de un doble relato, el de la memoria y el de una ficción política inspirada de la actualidad: por un lado, sus recuerdos de huérfano, hijo de judíos polacos inmigrados en Francia, deportados y exterminados en Auschwitz; por otro lado, la crónica de una sociedad totalitaria, W, situada en América Latina, organizada como un sistema totalitario, fundado sobre el principio de la competición deportiva que concluye en masacre. Esta novela se termina con las siguientes palabras: «He olvidado las razones que, con doce años, me han hecho elegir la Tierra de Fuego para instalar W allí: los fascistas de Pinochet se han encargado de dar a mi obsesión una última resonancia: varios islotes de la Tierra de Fuego son hoy campos de deportación» (Perec, 1975: 220).

Pero se pueden encontrar ejemplos recientes de un buen uso de la memoria del Holocausto. Por ejemplo, el del africanista Jean-Pierre Chrètien, que publicó en abril de 1994 un artículo en *Libération* donde denunciaba los crímenes de un «nazismo tropical» en Ruanda (Chrètien, 1994). Desde un punto de vista analítico, este concepto no parece muy pertinente en la medida en que asimila dos genocidios, el de los tutsis y el de los judíos, muy diferentes en sus contextos, por la naturaleza de los regímenes políticos que los han concebido y por los medios con los que han sido perpetrados. En cambio, desde el punto de vista de la utilización pública de la Historia, este concepto ha sido muy bien elegido. En abril de 1994, cuando la opinión pública era todavía ampliamente incrédula o indiferente, vis a vis de las masacres que los medios caracterizaban como conflictos «tribales», hablar de «nazismo tropical» tenía un sentido, el de apoyarse sobre la conciencia histórica del mundo occidental, en la cual la *Shoah* ocupa un lugar central, para llamar la atención sobre un genocidio que se estaba produciendo. Se trataba de mostrar que Ruanda estaba viviendo una tragedia tan grave como la *Shoah* y que había que reaccionar para intentar impedirla.

Desde un punto de vista ético político, la noción de «nazismo tropical» estaba, pues, perfectamente justificada. Desgraciadamente, es más fácil conmemorar los genocidios, sobre todo a decenios de distancia, que impedirlos.

EL ECLIPSE DE LA MEMORIA DEL COMUNISMO

En *El spleen contra el olvido,* Dolf Oehler ha mostrado hasta qué punto la cultura francesa del segundo imperio estuvo obsesionada por la memoria de junio de 1848, en una sociedad que intentaba exorcizar por todos los medios el recuerdo de esta revuelta casi innombrable (Oehler, 1996). Hoy ocurre algo similar. La idea misma de revolución ha sido criminalizada, inmediatamente reenviada a la categoría de «comunismo» y así archivada en el capítulo de «totalitarismo» de la Historia del siglo XX. Ha sido asimilado con el Terror y el Terror reducido al cumplimiento coherente de una ideología criminal (Wahnich, 2003). El capitalismo y el liberalismo parece que han vuelto a convertirse en el destino ineluctable de la humanidad, como había sido descrito por Adam Smith en la época de la Revolución Industrial y por Tocqueville después de la Restauración. Este diagnóstico no señala a un nuevo orden en construcción, del cual casi no se percibirían los rasgos, sino a un sistema social-político que se presenta como la única respuesta posible a los horrores del siglo XX. El contraste con el paisaje memorial del siglo recién acabado es llamativo. En los momentos más sombríos de la «edad de los extremos», cuando el viejo mundo estaba sacudido por una guerra destructora que le hacía parecerse a un cuadro de El Bosco, cuando se extendía el sentimiento de que la humanidad estaba al borde del abismo y que la civilización corría el riesgo de un eclipse definitivo, el comunismo aparecía, a los ojos de millones de hombres y mujeres, como una alternativa por la que merecía la pena luchar. En la idea de comunismo seguramente había una parte de ilusión, de mistificación y de ceguera, de la cual sólo una minoría entre sus defensores tenía conciencia. Sin embargo, estaba fuertemente arraigada en la sociedad, en la cultura y en la esperanza de las clases populares. Comunismo era una palabra portadora de múltiples significados. Quería decir asumir su propio destino, emanciparse, luchar contra el fascismo, contra la injusticia, contra la opresión, construir una sociedad de iguales. Reenviaba también a realidades más sombrías: el avance «liberador» del Ejército Rojo, la disciplina, la razón del Partido, el culto a Stalin. Aspiraciones libertarias, cálculos maquiavélicos y amenazas

totalitarias se codeaban en una dialéctica histórica que la «edad de los extremos» había empujado hasta el paroxismo. En Francia y en varios países del oeste europeo, la memoria del comunismo es, en primer lugar, la de una «contrasociedad» (v. Lavabre, 1994)[2] —cuartel, iglesia y comunidad fraternal a la vez— que hoy ya no existe. Si las sombras y las contradicciones que recelaban de esta idea de comunismo son hoy en día bien visibles, si sus ilusiones están destruidas, *también* hay que reconocer que su horizonte de esperanza ha desaparecido. Los movimientos de masas más radicales ya no se atreven a reclamarlo ni reivindicarlo. Los zapatistas mejicanos no hablan de comunismo, sino de dignidad y de justicia. Las fuerzas que se han movilizado en estos últimos años contra la mundialización neoliberal, de Seattle a Génova, tienen ideas muy claras sobre lo que no quieren —un mundo reconstruido y transformado en mercancía— pero no se atreven a proponer un modelo alternativo de sociedad. Los estudiantes chinos reunidos en la Plaza de Tiananmen en 1989 no reivindicaban, como en Praga en 1968, un «socialismo de rostro humano», sino libertad y democracia. En los países de Europa central muchos son los que, después de haber luchado por un socialismo auténtico, se han convertido en responsables no sólo de la vuelta a la democracia, sino también de la restauración del capitalismo.

Introducido en la conciencia histórica del mundo occidental desde finales de los años setenta como un acontecimiento central del siglo XX, el recuerdo de los campos de la muerte nazis se ha soldado, después de la caída del muro de Berlín y la disolución del imperio soviético, con la memoria del «socialismo realmente existente». Se han vuelto indisociables, como los iconos de una era de los tiranos, definitivamente acabada[3]. La elaboración de la memoria del pasado fascista y nazi, iniciada desde hace algunos decenios en varios países europeos, se ha incrementado con el fin del comunismo. La conciencia histórica del carácter asesino del nazismo ha servido de parámetro para medir la dimensión criminal del comunismo, rechazado en bloque —regímenes, movimientos, ideologías, herejías y utopías incluidas— como uno de los rostros de un siglo de barbarie. La noción de totalitarismo, antes arrinconada en las estanterías menos frecuentadas de las bibliotecas de la Guerra Fría, ha conocido un retorno espectacular como clave de lectura más apta o, incluso, como la única capaz de descifrar los enigmas

[2] El concepto de «contrasociedad» fue creado por KRIEGEL, 1974: 183.

[3] La fórmula pertenece a HILDEBRAND, 1987: 84-92.

de una época de guerras, de dictaduras, de destrucciones y de masacres[4]. Una vez decapitado el monstruo con cabeza de Jano, Occidente ha conocido una nueva juventud, casi una nueva virginidad. Si el nazismo y el comunismo son los enemigos irreductibles de Occidente, éste deja de ser la fuente para convertirse en la víctima, erigiéndose el liberalismo en su redentor. Esta tesis se expresa bajo variantes diferentes, desde las más vulgares a las más nobles. La versión más vulgar es la del filósofo del Departamento de Estado americano Francis Fukuyama (1993), para quien la democracia liberal designa, en el sentido hegeliano del término, «el fin de la Historia», lo que implica la imposibilidad de concebir un mundo que sea, a la vez, diferente y mejor que el mundo actual. La versión noble es la de François Furet. Subrayando, en *El pasado de una ilusión,* que «ni el fascismo ni el comunismo han sido los signos inversos de un destino providencial de la humanidad» (1995: 18), Furet da a entender que este destino providencial sólo existe representado por su enemigo común: el liberalismo.

Después de haber asimilado el movimiento y los aparatos políticos, la revolución y el régimen, sus utopías y su ideología, los sóviets y la checa, los historiadores de la nueva restauración han comenzado a condenar en bloque al comunismo como una ideología y una práctica intrínsecamente totalitarias. Desprendida de toda su dimensión liberadora, su memoria ha sido clasificada en los archivos del siglo de los tiranos.

Ciertamente, el siglo XX ha suscitado una interrogación mayor en cuanto al diagnóstico de Marx sobre el papel del proletariado como liberador de la humanidad. La Revolución Rusa (y las que han seguido sus huellas) ha engendrado un régimen totalitario. Todo contra lo que, desde Babeuf y Marx, el comunismo se había sublevado —la opresión, la desigualdad, la dominación— se convirtió rápidamente en su condición normal de existencia. La violencia «partera» de la Historia fue institucionalizada como su modo de funcionamiento. El aparato, concebido como medio, se convirtió en su propio fin, un fetiche que exigía su lote de víctimas sacrificables. El movimiento que había prometido la emancipación del trabajo, finalmente arrancado de su forma capitalista, dio lugar a un sistema de alineación y de opresión.

El comunismo, tal y como lo hemos conocido bajo formas históricas concretas después de 1917, ha sido engullido con el siglo que lo ha-

[4] Para una historia de este concepto, v. TRAVERSO, 2001.

bía engendrado. Después de una época de guerra y de genocidios, de fascismos y de estalinismo, el socialismo ya no subsiste, ni en su origen ni en su forma utópica. Pero esta utopía está ahora cargada del peso de la Historia que la transforma, según las inspiradas palabras de Daniel Bensaïd, en una «apuesta melancólica» (1997). Se carga de un agudo sentimiento de derrotas padecidas, de catástrofes siempre posibles, y este sentimiento se convierte en el verdadero hilo rojo que teje la continuidad de la Historia como Historia de los vencidos.

A diferencia de Marx, que definía a las revoluciones como las «locomotoras de la Historia», Benjamin las interpretaba como el «freno de socorro», que podía detener la carrera del tren hacia una catástrofe eternamente renovada y romper el contínuum de la Historia (1977: 1232). La metáfora de Marx quedaba prisionera de la mitología del progreso en la que los ferrocarriles, expresión de la sociedad industrial, imagen del poder y de la velocidad, habían sido el símbolo durante todo el siglo XIX. Después de los raíles de Birkenau, después de las vías férreas que los *zeks* construyeron en los gobiernos de Siberia, las locomotoras no evocaban la revolución.

Ya no estamos en medio de la tempestad, como nuestros ancestros del periodo de entreguerras. Vivimos, al menos provisionalmente, en un paisaje *poscatastrófico,* resguardados de las calamidades que afligen a otras regiones del planeta. Y con la catástrofe se ha alejado la revolución, su corolario. Ya que su «campo de experiencia» se aleja de nosotros como pasado cumplido, su «horizonte de espera» se ha vuelto invisible (Koselleck, 1990: 307-329)[5]. No sabemos si el comunismo podrá, algún día, volver a ser un «horizonte de espera», una «utopía concreta», como lo definía Ernst Bloch. Lo que sí es seguro es que su campo de experiencia se ha eclipsado de nuestro paisaje memorial y que aún espera su anamnesis.

Desde este punto de vista, la memoria del comunismo ha conocido una parábola análoga a la de otros movimientos emancipadores. Como lo han señalado varios historiadores, mayo de 1968 ya no evoca, en el imaginario colectivo, la huelga general más grande de la Historia francesa, sino el rito de paso hacia una sociedad individualista y el momento de la formación de una nueva elite «liberal-libertaria». La analogía más sorprendente es, sin duda, la del anticolonialismo, cuya memoria pública ha conocido un eclipse casi total. Una revuelta gigan-

[5] Para la idea de comunismo v. sobre todo las reflexiones de ANDERSON, 1992.

tesca de los pueblos colonizados contra el imperialismo ha sido olvidada, envuelta por otras representaciones del «Sur» del mundo acumuladas a lo largo de tres decenios: primero, la de los carniceros de Camboya y Ruanda, después la de las «guerras humanitarias» y, por último, la del terrorismo islámico cuyos portavoces han sustituido a la imagen del *guerrillero.* Los ex colonizados no han adquirido aún el estatuto de sujeto histórico, simplemente se han transformado en «víctimas», objeto de salvación de los países desarrollados que continúan cumpliendo, como en el siglo XIX, su «misión civilizadora», ahora envuelta con el papel ideológico de los «derechos humanos». Así, amortajado, el recuerdo del comunismo y del anticolonialismo como movimientos emancipadores, como experiencia de constitución de los oprimidos en sujeto histórico, subsiste como memoria escondida, a veces como *contramemoria* opuesta a las representaciones dominantes.

CAPÍTULO QUINTO

LOS DILEMAS DE LOS HISTORIADORES ALEMANES

LA DESAPARICIÓN DEL FASCISMO

Alemania constituye un laboratorio interesante para estudiar la interacción entre la memoria del nazismo y la escritura de su Historia. En este país, la emergencia de una conciencia histórica del genocidio de los judíos ha coincidido con la desaparición de la noción de «fascismo» del campo historiográfico. Pocos son los historiadores que han hecho un análisis comparado de los fascismos (Schieder, 1983), poquísimos los que aceptan, hoy en día, considerar al fascismo como un fenómeno de alcance europeo. Se trata, esencialmente, de algunos supervivientes de la historiografía alemana del Este, después del «cambio de paso» que ha dado lugar a la reunificación en el seno del mundo académico. Es la noción de fascismo que, más allá del Rhin, parece constituir una especie de tabú. El fenómeno no es nuevo. Había sido señalado desde 1988 por Timothy Mason, gran investigador que ha situado la Historia comparada de los fascismos en el objeto de su obra. En un artículo, significativamente titulado «Whatever happened to "fascism"?», subrayaba una tendencia que se acentuó en el decenio siguiente: la desaparición, en la historiografía alemana, del concepto de fascismo (1995: 323-331).

Los últimos veinte años han estado marcados, en Alemania, por cinco grandes debates, algunos exclusivamente internos a la disciplina, otros proyectados al exterior, hasta convertirse en grandes debates de la sociedad. El primero es la «querella de los historiadores» (*Historikerstreit*), que polarizó de 1986 a 1987 la atención de los medios, con un

impacto considerable fuera de las fronteras alemanas. Después, al año siguiente, la correspondencia entre Martín Broszat y Saul Friedländer, que no pasó el umbral de las revistas y publicaciones especializadas, pero que constituye una reflexión metodológica de gran importancia. En 1996, la controversia alrededor del libro de Daniel J. Goldhagen sobre «los verdugos voluntarios de Hitler», que causa furor, con fuertes repercusiones en la escena internacional. Para terminar, las polémicas, exclusivamente internas a la disciplina histórica y puramente «germano-alemanas», suscitadas por la *Historkertag* de 1998, han sido seguidas por las agarradas alrededor de una exposición itinerante sobre los crímenes de la Wermacht.

Primer debate, pues, la *Historikerstreit,* iniciado en 1986-1987 por las tesis de Ernst Nolte sobre el pasado alemán «que no quiere pasar». Su interpretación del nazismo como reacción a la Revolución Rusa y, sobre todo, su visión del genocidio de los judíos como «copia» de un «genocidio de clase» perpetrado por los bolcheviques fueron objeto de polémicas muy conocidas. Jürgen Habermas ha sido el principal antagonista de Nolte, al que acusó de haber encontrado una manera cómoda de «liquidar los daños», de «normalizar» el pasado y de disolver la responsabilidad histórica heredada de los crímenes del nacionalsocialismo (Nolte, 1987, y Habermas, 1987a).

El segundo debate tuvo lugar un año más tarde, al amparo de los culebrones de la prensa cotidiana y las pantallas de televisión: un debate metodológico destinado a tener un fuerte impacto en los ámbitos de la investigación. Publicada casi simultáneamente en alemán y en inglés, la correspondencia, ya mencionada, entre Martín Broszat y Saul Friedländer (1988) abordaba la espinosa cuestión de la responsabilidad y de los límites de una historización del nazismo, revelando a la vez la fecundidad del diálogo y las diferencias de aproximación generadas por dos observaciones diferentes: la de un historiador alemán y la de un historiador judío. Hay que subrayar esta diferencia, que constituye uno de los aspectos centrales de su correspondencia, no para «etnizar» el debate sino para recordar las perspectivas epistemológicas diferentes que sustentan la «posición» del historiador (lo que Karl Mannheim hubiera llamado su *Standort*; Mannheim, 1969: 130-131), es decir su inserción en un contexto social, político, cultural, nacional, memorial específico (Herbert, 2003: 247-258) [1].

[1] Este postulado se halla en el centro de la reconstrucción de la trayectoria de la historiografía de Alemania del Oeste por Berg, 2003.

Tercer debate: a mediados de los años noventa la obra del politólogo americano Daniel Goldhagen ha suscitado, mucho más allá del medio universitario, un vasto debate público sobre la relación de la sociedad alemana con el régimen nazi y sobre el grado de implicación de los alemanes «ordinarios» en la ejecución de sus crímenes. Si la tesis de Goldhagen, que presentaba el genocidio judío como un «proyecto nacional» alemán, ha sido objeto de sólidas críticas por parte de la mayoría de los historiadores, también ha significado un momento importante de la confrontación de la Alemania reunificada con el pasado nazi y de la formación de una conciencia histórica, especialmente entre los jóvenes, en cuyo centro se inscribe Auschwitz (Goldhagen, 1997)[2]. La aproximación funcionalista, que veía los crímenes nazis como el producto de una máquina asesina, impersonal y casi anónima, ha sido poderosamente sacudida por Goldhagen, que ha puesto el acento en la participación activa de los alemanes en esos crímenes, desplazando la atención de los campos de exterminio a las ejecuciones masivas por unidades especiales de los SS (los *Einsatzgruppen*), batallones de policía y del ejército.

Cuarto debate: en 1998, la tradicional cita de los historiadores alemanes, que tiene lugar cada dos años, ha estado marcada por vivos debates sobre el pasado de su disciplina. El compromiso, es decir la adhesión abierta con el régimen nazi de ciertas figuras punteras de la historiografía de la posguerra —como Werner Conze y Theodor Schieder, antiguos maestros de muchos investigadores que dominan hoy la disciplina—, ha sido objeto de revelaciones y críticas muy severas (v. Schulze y Oexle, 1999)[3]. Este congreso ha dibujado el perfil de una nueva generación —en el sentido histórico y no sólo cronológico del término, según la definición de Mannheim— surgida a lo largo de la última década. (A veces incluso antes, especialmente en el caso de uno de los portavoces del movimiento contestatario, Götz Aly; Husson, 2000: 271-272.) En alguna medida era inevitable que, después de haber sido uno de los vectores privilegiados de la elaboración de una conciencia histórica y del auge de un vasto debate de la sociedad sobre el uso público de la Historia, la comunidad de los historiadores se viese obligada a mirar hacia su propio recorrido y a proceder, muy honestamente y, por lo tanto, muy dolorosamente, a su autocrítica. He aquí una identificación total entre juez e historiador, en un proceso en el cual los

[2] V. sobre este tema TRAVERSO, 1997.

[3] Para un balance de conjunto, cf. CATTARUZZA, 1999.

historiadores se han erigido en jueces de sus ancestros y de su propia Historia.

Quinto debate: la exposición sobre los crímenes de la Wehrmacht, organizada por el Institut für Sozialforschung de Hamburgo e inaugurada en 1995, tiene una Historia larga y tormentosa cuya conclusión se podría fechar en 2002 (cf. Bartov, 2002). Resultado de un importante trabajo de investigación, esta exposición ha quebrado un lugar común anclado en la opinión pública alemana, según el cual el ejército no estaría implicado en los crímenes del nazismo, siendo la responsabilidad de manera casi exclusiva de los SS y de la Gestapo. Apoyándose en un vasto material ilustrado de imágenes y de documentos de la época, la exposición mostraba, por el contrario, que el ejército había perpetrado numerosas masacres de poblaciones civiles en la Unión Soviética —sobre todo en Ucrania y en Bielorrusia— y en Serbia, al tiempo que participaba en la exterminación de judíos. Había estado en el centro de una guerra de conquista y exterminación contra el comunismo, los pueblos eslavos, los judíos, los gitanos, guerra que se había radicalizado ante la resistencia soviética y que había tomado los rasgos de una guerra colonial y de una cruzada antisemita. Los millones de jóvenes soldados que habían servido con el uniforme de la Wehrmacht representaban al conjunto de la sociedad alemana, con la cual mantenían contactos e intercambiaban informaciones. Mostrar la implicación de la Wehrmacht en el genocidio de los judíos significaba, pues, destruir el mito según el cual los alemanes «no sabían».

Las feroces polémicas suscitadas por esta exposición tuvieron su punto álgido en 1999 cuando sus detractores pudieron probar la presencia de algunos documentos falsos (cuatro fotos de crímenes del NKVD atribuidos por error a la Wehrmacht) e imponer su clausura. Después del trabajo de una comisión de investigación independiente que rechazó cualquier alegación de falsificación y manipulación, la exposición, por fin, volvió a abrirse en 2002, expurgada de fotos controvertidas —una mínima parte del conjunto de documentos— y acompañada de un nuevo catálogo que fue enriquecido por un importante aparato crítico (Institut für Sozialforschung, 2002).

Estas controversias presentan características profundamente diferentes. Se trata, respectivamente, de tres grandes debates de la sociedad que han sobrepasado ampliamente las fronteras de una disciplina científica (la *Historikerstreit,* el asunto Goldhagen y la exposición sobre los crímenes de la Wehrmacht), de una reflexión metodológica sobre la in-

terpretación de un pasado que se sustrae a los procesos tradicionales de la historización (la correspondencia entre Broszat-Friedländer), y por fin una crisis de identidad en el interior de una comunidad intelectual (el *Historkertag* de 1998). Bien mirado, sin embargo, las tres primeras controversias que constituyen también la premisa y el pedestal sobre el que se han desarrollado las otras giran alrededor de una misma cuestión: la *singularidad histórica* del nazismo y de sus crímenes (Traverso, 1999). El reconocimiento de esta singularidad es ya el postulado implícito de la mayoría de las investigaciones alemanas sobre el nazismo. No se trata aquí de poner en causa esta singularidad, que se puede admitir muy bien, que constituye desde varios puntos de vista una adquisición importante de la historiografía. En cambio, lo que merece ser subrayado es su corolario, es decir, las consecuencias problemáticas, a veces inquietantes, que han acompañado a este reconocimiento. En primera fila de estas recaídas negativas, precisamente hay que anotar la desaparición del concepto de fascismo.

Sobre esta cuestión crucial se tiene la impresión de que todos se han situado silenciosamente, pero con firmeza, del lado de Karl Dietrich Bracher, el historiador liberal-conservador que con más coherencia ha rechazado siempre la noción de fascismo. Desde hace más de cuarenta años opone su visión «totalitarista» de la Alemania nazi a las diferentes teorías del fascismo, categoría que para él sólo es aplicable a la Italia de Mussolini (Bracher, 1976). Algunos de sus discípulos como Hans-Helmut Knütter rechazan incluso atribuir al fascismo el estatuto de un concepto (*Begriff*), reduciéndolo a una simple «palabra de orden» (*Schlagwort*), a una ideología y a un instrumento de propaganda (Knütter, 1993: 14). Esta actitud no es nueva. En cambio, sí es nuevo que se adhieran a ella historiadores y politólogos que proceden de la izquierda, como Wolfang Kraushaar o Dan Diner. El primero defiende ahora la idea de totalitarismo que presenta como antagónica a la de fascismo (siendo la Alemania nazi totalitaria, ya no puede ser fascista; Kraushaar, 2001). El segundo ha publicado recientemente una ambiciosa e interesante tentativa de «comprehensión» del siglo XX (*Das Jahrhundert verstehen*) en la cual no recurre casi nunca a la noción de fascismo (Diner, 1999). El nacionalsocialismo aparece como un fenómeno exclusivamente alemán, completamente distinto e independiente del fascismo italiano, tanto en su contenido como en su forma, imposible aproximarlo a un fenómeno fascista de alcance europeo. En la mayoría de los casos, los historiadores que continúan utilizando la noción de fascismo son representantes de la Escuela Histórica de la anti-

gua RDA, como Kurt Pätzold, marxistas como Reinhard Kühnl (1998) o discípulos de izquierda de Nolte, como Wolfgang Wippermann (1995). Entre los grandes historiadores de la RFA, la única excepción es Hans Mommsen, que reconoce la pertinencia de este concepto aunque no lo utiliza nunca en el seno de una obra imponente y remarcable pero que, sin embargo, no sobresale. Es significativo que la única obra disponible hoy en Alemania sobre los fascismos esté traducida del polaco: *Schulen des Hasses,* de Jerzy W. Borejsza (1999).

Otro signo revelador de esta mutación en el paisaje intelectual es el abandono de la noción de fascismo por Ernst Nolte, que había contribuido a su difusión. Célebre a principios de los años sesenta gracias a un ambicioso libro donde interpretaba el fascismo como un fenómeno europeo del cual analizaba tres variantes principales —el régimen de Mussolini en Italia, el nacionalsocialismo alemán y la Acción Francesa—, hoy prefiere calificar al nacionalsocialismo de totalitario, intentando dar de él una explicación «histórico-genética» (Nolte, 1970)[4].

LA *SHOAH*, LA RDA Y EL ANTIFASCISMO

En el origen de este «ostracismo» conceptual existen, por supuesto, varios factores. Se podrían señalar cuatro, al menos, ligados tanto a la evolución intrínseca de la investigación histórica como a una mutación del paisaje memorial de Alemania.

El primero viene de los límites ya evidentes de las teorías clásicas del fascismo, sobre todo las de inspiración marxista. Difícilmente nos puede, hoy en día, satisfacer una explicación del nazismo como expresión, según la fórmula canónica, de los sectores más agresivos del gran capital y del imperialismo alemán o, incluso, en términos más matizados, como el simple resultado de un cambio de la relación de fuerzas entre clases[5]. Los límites de esa lectura ya están reconocidos aunque, dicho sea de paso, las interpretaciones marxistas, poco frecuentadas hoy en día, son mucho más ricas y complejas de lo que se piensa (los marxistas son los primeros que hablaron del fascismo en términos de totalitarismo, de policracia, de carisma, de psicología de masas, etc.;

[4] Su interpretación «histórico-genética» del totalitarismo está presente en su correspondencia con François Furet (Furet y Nolte, 1998).

[5] Para un balance de la historiografía de la RDA sobre el nazismo, cf. Roth, 2001. Acerca de la cuestión del genocidio judío, v. Kweit, 1976.

v. Beetham, 1983). La indiferencia a las bases de clase del nazismo corre el riesgo de llevar a un *impasse* tan grave como una lectura del Estado hitleriano en términos rigurosamente «clasistas». Si nadie puede seriamente pretender que las cámaras de gas se correspondían a un destino del capitalismo monopolístico alemán, su implicación en el sistema concentracionario nazi es incontestable, al igual que el sostén de las elites tradicionales al régimen nazi hasta el final de la Segunda Guerra Mundial.

El segundo factor procede de la amplitud de las diferencias entre el fascismo italiano y el nacionalsocialismo, sobre todo en el plano de la ideología. El antisemitismo, que ocupa un lugar central en la visión del mundo y en la política nazi, está ausente del fascismo hasta 1938, dieciséis años después de la llegada al poder de Mussolini. De una manera más general, las matrices culturales del fascismo italiano (la presencia en sus orígenes de un componente «de izquierda»), su exaltación del Estado «totalitario» (en vez de la *völkische Gemeinschaft*) e, incluso, su definición de nacionalismo (más espiritualista que biológica) revelan diferencias tan profundas con el nacionalsocialismo que una visión monolítica del fascismo como fenómeno homogéneo, cuyas variantes nacionales fuesen sólo superficiales, es a la fuerza cuestionable (Traverso, 2001: 27).

Si estas lagunas y estos límites objetivos han favorecido el cuestionamiento del concepto de fascismo, un tercer factor que ha determinado su eclipse es de naturaleza esencialmente política. La noción de fascismo era un dogma para la Escuela Histórica de la RDA, en un contexto donde las fronteras entre investigación e ideología, entre interpretación del pasado y apología del orden dominante, eran muy débiles. Tras la reunificación esta noción ha desaparecido después de la demolición, en el sentido literal del término, de la Escuela Histórica que la defendía. Este proceso ha estado acompañado primero por una nueva puesta en causa, después por el rechazo radical de otra noción, la de antifascismo, que aparecía más como una ideología de Estado que como herencia de un movimiento de resistencia. El estudio de la resistencia comunista —cuya amplitud quedó lejos de ser inapreciable[6]— quedaba como lo propio de la historiografía de la Alemania del Este, sometida a un fuerte control ideológico. En el Oeste se privilegiaba la

[6] El historiador de Alemania del Oeste Hermann WEBER estimó en 150.000 el número de comunistas encarcelados por el régimen nazi, de los que 20.000 habrían sido ejecutados (1990: 3).

oposición en el seno del ejército, cuyo final fue el atentado contra Hitler en julio de 1944, mientras que la Historia social tendía a poner entre paréntesis incluso el concepto de resistencia (*Widerstand*) para desplazar la atención hacia diferentes formas de «disensión» o de «inadaptación» (*Resistenz*) de la sociedad civil frente al régimen. Como lo ha sugerido Saul Friedländer, la consecuencia de la utilización de este concepto —que literalmente significa «la inmunidad en un sentido biológico» (Friedländer, 2002: 23)— era legitimar la visión lenitiva y apologética, ampliamente difundida en el seno de la opinión pública desde 1945, de una sociedad civil alemana que, en último análisis, era extraña a los crímenes del nazismo. Con el auge de los estudios sobre la vida cotidiana (*Alltagsgeschichte*) en la Alemania nazi, la resistencia perdía interés (Broszat, 1986) [7]. Esta mutación era aún más fácil porque sólo la historiografía de la RDA podía legítimamente considerarse heredera de una tradición antifascista y no los historiadores de Alemania del Oeste, pertenecientes a lo que hoy es corriente llamar la «generación de la *Hitlerjugend*», y aún menos sus maestros que dominaban la disciplina durante la era Adenauer y que, a menudo, se habían adherido al partido nazi antes de 1945.

Hay una diferencia fundamental con la historiografía italiana, cuyas querellas actuales proceden de la puesta en causa del «paradigma antifascista» sobre el que se había reconstituido a partir de 1945. Pero este cuadro quedaría incompleto sin otro elemento político. El concepto de fascismo en la sociedad alemana del Oeste de los años sesenta y setenta apuntaba más al presente que al pasado y servía para motivar las luchas contra las tendencias autoritarias de un sistema político nacido de las cenizas del Tercer Reich. Según la célebre fórmula de Adorno, el peligro que representaban las supervivencias del fascismo en la democracia era mucho más grande que la amenaza de una recaída en el fascismo (Adorno, 1963). La solidez de las instituciones democráticas cuya reunificación ha sido un test decisivo, ha mostrado el carácter datado y ya obsoleto de este concepto.

Vayamos ahora al cuarto elemento, sin duda el más importante. Lo que más ha contribuido al abandono de la noción de fascismo en el seno de la historiografía alemana es la emergencia de una conciencia histórica fecundada por la memoria de Auschwitz. El fascismo aparece como una categoría demasiado general para aprehender Auschwitz.

[7] Para una presentación de este debate v. KERSHAW, 1997: cap. 8. Para una crítica del concepto de *Resistenz* v. FRIEDLÄNDER, 1993: 92-95.

El carácter único de la exterminación de los judíos de Europa no puede ser asimilado por un concepto que ha sido también aplicado a la Italia de Mussolini, a la España de Franco, al Portugal de Salazar, a la Austria de Dollfuss, a la Rumanía de Antonescu, etcétera. La noción de fascismo, escribe Dan Diner, con una fórmula cortante, «no permite llegar al núcleo de Auschwitz» (Diner, 1995a: 91)[8]. El eclipse del concepto de fascismo aparece así como el epílogo de un largo recorrido de la historiografía alemana, que desemboca en una visión del pasado en cuyo centro se inscribe la *Shoah,* el «punto fijo» del sistema nazi, grabado por una irreductible «unicidad» (*Einzigartigkeit*). El encarnizamiento con el que los historiadores se han desembarazado del concepto de fascismo aparece casi como una especie de nihilismo compensatorio, por el que intentarían borrar el largo periodo durante el que sus precursores fueron incapaces de pensar y de investigar el genocidio de los judíos.

Surge entonces una grave pregunta: ¿la noción de totalitarismo, que ha conocido un renacimiento espectacular a lo largo del último decenio tanto en Alemania como en el resto de Europa, sería más apta para asimilar esta singularidad? ¿El desplazamiento de la comparación histórica entre el fascismo italiano y el nazismo a la relación entre el nazismo y el comunismo es más clarificador para conocer la naturaleza del régimen hitleriano y la singularidad de sus crímenes? ¿El paralelismo del «doble pasado totalitario» de Alemania —el del Tercer Reich y el de la RDA, el de, retomando la fórmula de Étienne François, un régimen que ha acumulado una montaña de cadáveres y el de un régimen que ha acumulado una montaña de expedientes (François, 1999: 346)— llevaría a conclusiones de más valor heurístico? Se puede dudar.

No se trata de cuestionar el valor de la noción de totalitarismo —limitada, pero real— ni de recusar la legitimidad de una comparación entre los crímenes del nazismo y los del estalinismo. El problema surge de la utilización que se hace de ello. ¿Por qué el totalitarismo y el fascismo se tendrían que pensar como categorías analíticas incompatibles y alternativas? ¿Por qué habría de atribuirse un alcance heurístico mayor a la comparación entre el nazismo y el comunismo que a la del fascismo y el nazismo? No se trata tampoco de negar la singularidad

[8] Para seguir la emergencia del Holocausto en el debate historiográfico oeste-alemán, v. BERG, 2003: 379-383 (acerca de la ausencia de atención hacia el Holocausto de parte de las teorías sobre el fascismo en los años sesenta).

histórica de los crímenes nazis, porque la exterminación industrial de los judíos de Europa sigue siendo una característica exclusiva del nacionalsocialismo. Pero si las cámaras de gas no tienen equivalente fuera del Tercer Reich, sus premisas históricas —el antisemitismo, el racismo, el colonialismo, la contrailustración, la modernidad técnica e industrial— están ampliamente presentes, con grados diferentes de intensidad, en el conjunto del mundo occidental. Por otro lado, la singularidad de los crímenes del nazismo no excluye su pertenencia, a pesar de todas sus particularidades, a una familia política más amplia, la de los fascismos europeos. Ahora bien, es precisamente esta hipótesis la que, desde el *Historikerstreit* hasta los más recientes debates en torno al *Libro negro del comunismo* (cuyo impacto no ha sido despreciable en Alemania), ha conocido un eclipse casi total. Así, hemos asistido, a pesar de las adquisiciones incontestables de la investigación, al retorno de un «consensus antitotalitario» que, retomando las palabras de Jürgen Habermas a propósito de la Alemania de antes de 1968, suponía un a priori «antifascista» (Habermas, 1990: 315-316).

En resumen, el eclipse del fascismo se debe a la unión de dos tendencias: por una parte, ese consensus antitotalitario liberal y «antifascista», de otro lado, la emergencia de una conciencia histórica fundada en la memoria de la *Shoah* y el reconocimiento de su singularidad. En Italia, estas tendencias han sido impulsadas por ciertas corrientes de la historiografía que, intensamente amplificadas por los medios de la península, han teorizado una diferencia radical entre fascismo y nazismo para rehabilitar el nazismo y criminalizar el antifascismo. El fascismo italiano, afirmaba Renzo De Felice en una entrevista que provocó gran escándalo, queda fuera del «cono de sombra del Holocausto»[9]. Este fenómeno perverso —el reconocimiento de la singularidad del judeocidio que actúa en Alemania como vector de formación de una conciencia histórica, en Italia como pretexto de la rehabilitación del fascismo— es una fuente permanente de malentendidos y de ambigüedades.

Los riesgos de estas tendencias son los que Martin Broszat había denunciado al comienzo de su correspondencia con Saul Friedländer y que hoy en día éste reconoce, al menos en parte: un «aislamiento» del pasado nazi que impidiera captar sus vínculos con los otros fascismos europeos y, de una manera más general, con el modelo civilizador del

[9] V. la entrevista a Renzo De Felice en JACOBELLI, 1988: 6. Para una comparación de la aproximación de Nolte con la de De Felice, cf. SCHIEDER, 1991.

mundo occidental. Reconocer esos vínculos no significa «normalizar» o rehabilitar el nazismo, sino más bien «desnormalizar» nuestra civilización y volver a poner en cuestión la Historia de Europa. Si hay un *Sonderweg* alemán, no explica los orígenes del nazismo sino su final (Steinmetz, 1997: 257). Dicho de otra manera, la singularidad de la Alemania nazi se debe a su síntesis, desconocida fuera, entre varios elementos —antisemitismo, fascismo, Estado totalitario, modernidad técnica, racismo, eugenismo, imperialismo, contrarrevolución, anticomunismo— aparecidos en el conjunto de Europa a finales del siglo XIX y poderosamente desarrollados por la Primera Guerra Mundial a escala del continente.

Este «aislamiento» corre el peligro de alejar la historiografía alemana de las principales corrientes de la investigación internacional, donde la legitimidad del concepto de fascismo como «tipo ideal» es admitida de manera general. Innumerables son los historiadores que en los últimos años han hecho y hacen uso de ello. Lo que es más, el rechazo de la noción de fascismo (y, por consiguiente, de antifascismo) no hace más que volver a plantear la eterna pregunta de las relaciones entre Historia y memoria. Abre un hiato radical entre la historización actual del nacionalsocialismo y la percepción que sus contemporáneos tenían, cuando el fascismo, antes de ser una categoría analítica, era un peligro contra el que había que luchar y cuando el antifascismo, antes de convertirse en una ideología de Estado, constituía un ethos compartido por la Europa democrática y, en este contexto, por la cultura alemana en el exilio.

CAPÍTULO SEXTO

REVISIÓN Y REVISIONISMO

METAMORFOSIS DE UN CONCEPTO

«Revisionismo» es una palabra camaleónica que ha tomado a lo largo del siglo XX significaciones diferentes y contradictorias, prestándose a múltiples usos y suscitando a veces malentendidos. Las cosas se han complicado más por el hecho de su apropiación por la secta internacional que niega la existencia de las cámaras de gas y de forma genérica el genocidio de los judíos de Europa[1]. Los negacionistas han intentado presentarse como los portavoces de una escuela histórica «revisionista» opuesta a otra escuela, que denominan «exterminista» y que incluye, por supuesto, el conjunto de los estudios históricos dignos de ese nombre, todas las corrientes confundidas, consagradas al judeocidio. Con la finalidad de defender sus tesis, los negacionistas han lanzado en 1987 una revista titulada *Annales d'histoire révisionniste,* convertida después en *Revue d'histoire révisionniste.* Es inútil añadir que este movimiento —del que Pierre Vidal-Naquet ha desvelado su verdadera intención rebautizándole «los asesinos de la memoria» (Vidal-Naquet, 1987)— nunca ha alcanzado su meta, porque ni ha obtenido el menor reconocimiento en el seno de la historiografía ni derecho de ciudadanía en el debate público. Al contrario —este hecho ha sido subrayado a menudo—, su aparición ha producido el efecto de estimular la búsqueda, que a lo largo de los últimos años ha alcanzado un conoci-

[1] Entre las últimas obras importantes consagradas a este tema, v. IGOUNET (2000), BRAYARD (1996) y FRESCO (1999).

miento muy preciso y detallado de los medios y modalidades del proceso de exterminación de los judíos.

Sin embargo, los negacionistas han logrado contaminar el lenguaje y crear una confusión considerable alrededor del concepto de revisionismo. François Bédarida no dejaba de recordar, hace una decena de años, cuando escribía que se habían apropiado de este término, que los negadores del judeocidio se habían entregado a «una auténtica usurpación». Habían retomado una palabra existente que traducía «una actitud más que honorable, una actitud a la vez legítima y necesaria, para darse una respetabilidad tramposa y falsa» (Bédarida, F., 1993: 4). En lo sucesivo es indispensable, cuando se utilice ese término, precisar su significado, como lo hace Pierre Vidal-Naquet cuando indica, al principio de sus «Tesis sobre el revisionismo» (1985), su elección deliberada de emplearla en una acepción restrictiva, limitada a la «doctrina según la cual el genocidio de la Alemania nazi contra judíos y gitanos no ha existido sino que depende del mito, de la fabulación, de la estafa». Prosigue señalando el sentido diferente que esa palabra puede vehicular según el contexto, recordando al fin que también ha conocido sus títulos de nobleza. En Francia, escribe, «los primeros revisionistas modernos» fueron los partidarios de la revisión del proceso que había concluido con la condena del capitán Alfred Dreyfus (Vidal-Naquet, 1987: 108).

En líneas generales, la Historia del revisionismo —excluido el negacionismo— podría reducirse a tres momentos principales: una controversia marxista, un cisma en el mundo comunista y también, en un sentido más amplio, una serie de debates historiográficos posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Al principio, el revisionismo clásico, por el que la palabra se ha introducido en el vocabulario de la cultura política moderna: se trata evidentemente de la *Bernsteindebatte,* que estalló a finales del siglo XIX en el seno de la socialdemocracia europea e, inmediatamente, se extendió al conjunto del movimiento socialista internacional. El antiguo secretario de Engels, Eduard Bernstein, teorizaba la necesidad de «revisar» ciertos conceptos de Marx, como la polarización creciente de las clases en la sociedad burguesa o, incluso, la tendencia al hundimiento del capitalismo bajo el peso de sus crisis internas. De estas revisiones teóricas, Bernstein sacaba conclusiones políticas intentando armonizar la teoría de la socialdemocracia alemana con su práctica, la de un gran partido de masas que había abandonado la vía revolucionaria y se encaminaba hacia una política reformista (Bernstein, 1974). El «revisionismo» fue fuertemente criticado por

Kautsky, Rosa Luxemburg y Lenin, pero nadie pensó jamás en expulsar a Bernstein del SPD y la querella, a veces de alto nivel teórico, quedó siempre en los límites de un debate de ideas. Fue seguida por otras «revisiones» —por Rodolfo Mondolfo en Italia, Georges Sorel en Francia y Henri de Man en Bélgica— que llevaron a ciertos promotores del socialismo hacia el fascismo [2]. Así, el término empezaba a extenderse más allá de los medios marxistas. En los años treinta se calificaba de «revisionista» a Vladimir Jabotinsky, que rechazaba la vía diplomática recomendada por los fundadores del sionismo político (Herlz, Nordau) y pensaba en la creación de un Estado judío en Palestina por el uso de la fuerza (Laquear, 1973: 371-420).

La controversia socialista tomará una connotación dogmática, casi religiosa, después del nacimiento de la Unión Soviética y la transformación del marxismo en ideología de Estado, con sus dogmas y guardianes de la ortodoxia. La palabra «revisionista» se convirtió entonces en un epíteto infamante, sinónimo de «traición». Fue ampliamente utilizada durante el cisma yugoslavo en 1948 y, sobre todo, en el conflicto chino-soviético, a comienzos de los años sesenta. A veces se convertía en un adjetivo atado a un sustantivo más explosivo, como la fórmula de «hiena revisionista» con la que a los ideólogos del Kominform les gustaba definir al mariscal Tito.

Pero las querellas alrededor de Bernstein, Jabotinsky y Tito no concernían —por lo menos no de manera directa— a la escritura de la Historia. El tercer campo de aplicación de la noción de revisionismo, en cambio, afecta a la historiografía de la posguerra. Muchos intentos de renovar la interpretación de una época o de un acontecimiento, de poner en causa el punto de vista dominante, han sido calificados de «revisiones». Esta palabra intentaba subrayar su carácter innovador y no deslegitimar, ya que sus representantes eran reconocidos miembros de la comunidad de los historiadores. Entre las «revisiones» más influyentes podríamos recordar la que impulsó a principios de los años sesenta Fritz Fischer, que renovaba el debate sobre los orígenes de la Primera Guerra Mundial (recordando, en contra de la tendencia dominante en la historiografía alemana, los objetivos pangermanistas del Estado Mayor prusiano) [3]. Después, la de los politólogos americanos que, a instancias de Gabriel Kolko, cuestionaban la tesis entonces co-

[2] Sobre la proyección europea de este debate v. BONGIOVANNI, 1997. Una parte de las piezas de este debate han sido reunidas por Henri WEBER, 1983.

[3] V. esp., con este objeto, HUSSON, 2000: 69-84.

rriente de los orígenes soviéticos de la Guerra Fría (Kolko, 1968). Más recientemente, la del historiador Gar Alperowicz sobre la bomba atómica: la decisión americana de arrojar bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, en agosto de 1945, explicaba, perseguía establecer la superioridad estratégica de Estados Unidos sobre la Unión Soviética —mostrando en la escena internacional su monopolio del arma nuclear— más que poner fin a la guerra ahorrando víctimas humanas, como pretendía el presidente Truman (Alperovitz, 1985 y 1996). En Estados Unidos se califica hoy de «revisionistas» a sovietólogos como Moshe Lewin, Arch Getty y Sheila Fitzpatrick, quienes, desde los años setenta, tomaron distancia de las aproximaciones anticomunistas de la época de la Guerra Fría y comenzaron a estudiar, más allá de la fachada totalitaria del régimen, la Historia social del mundo ruso y soviético[4]. Pero numerosas «revisiones» aparecieron también en Europa. Por ejemplo, en Italia al comienzo de los años sesenta, en un debate historiográfico sobre el *Risorgimento,* donde el «revisionismo» fue empleado para las tesis de Gramsci y Salvemini sobre los límites del proceso de unificación nacional dirigido por la monarquía piamontesa (v. Pavone, 2000). Algunos años después, François Furet procede a la «revisión» de la interpretación jacobino-marxista de la Revolución Francesa —interpretación que trata de «vulgata populista-leninista»— y se orienta hacia una relectura liberal de la ruptura de 1789 con la ayuda de Tocqueville y de Agustin Cochin, suscitando un amplio y polémico debate internacional[5]. Durante el bicentenario de la Revolución esta tesis antes revisionista se ha impuesto como la lectura dominante. La última «revisión» importante es la, ya mencionada en los capítulos precedentes, de los «nuevos historiadores» israelitas. Rompiendo ciertos mitos tenaces, Benny Morris e Illan Pappé han presentado el conflicto de 1948 con toda su complejidad, como la de una guerra al tiempo de autodefensa y de depuración étnica (para una reconstrucción conjunta de este debate v. Greilsammer, 1993, y Pappé, 2000). Una guerra en la que el Estado hebreo, que acababa de ser proclamado, por un lado luchaba por su supervivencia y, por otro, procedía a la expulsión de varios centenares de miles de palestinos. He aquí un ejemplo de «revisión» en las antípodas de cualquier mira apologética, que al contrario se esfuerza

[4] Para una presentación de conjunto de los trabajos de esta escuela v. PERTH, 1996. Entre los trabajos de síntesis de esta corriente historiográfica, cf. FITZPATRICK, 1994.

[5] V. sobre todo FURET, 1978. Para una reconstrucción de este debate v. KAPLAN, 1993. Entre las críticas del revisionismo de Furet, v. VOVELLE, 2001. Acerca de la proyección internacional de este debate, cf. BONGIOVANNI, 1989; COMNINEL, 1987.

en poner fin a un largo periodo de amnesia colectiva y de ocultación oficial del pasado.

LA PALABRA Y LA COSA

Estas «revisiones» historiográficas incitan a precisar algunas cuestiones de método. La primera concierne a la utilización de las fuentes. Si el relato histórico es una reconstrucción de acontecimientos del pasado «tal y como verdaderamente ha sido» (*wie es eigentlich gewesen*), según la fórmula canónica de Ranke —definición simplificadora pero no por ello falsa— se desprende que ciertas «revisiones» se inscriben en su desarrollo de manera natural. El descubrimiento de nuevas fuentes, la exploración de archivos, el enriquecimiento de testimonios pueden alumbrar con luz inédita acontecimientos que se creían perfectamente conocidos o de los que se tenía un conocimiento erróneo. La revisión a la baja del número de víctimas del sistema del gulag en la URSS —estimado en diez millones por Robert Conquets, después reducido a un millón y medio por las investigaciones más recientes (1993: 42)— ha sido la consecuencia del análisis escrupuloso de las fuentes y del acceso a una documentación esencial antes inaccesible.

Otras «revisiones» dependen de un cambio de *paradigma interpretativo*. A veces, la introducción de un nuevo paradigma puede estar ligada a fuentes antes ignoradas, como lo saben todos los que —o, mejor, todas las que— han comenzado a elaborar una Historia de mujeres (forzosamente revisionista, ya que implica una mutación de mirada, de objetos y de fuentes en la manera de hacer la Historia). La Historia se escribe siempre en presente y el cuestionamiento que orienta nuestra exploración del pasado se modifica según las épocas, las generaciones, las transformaciones de la sociedad y los recorridos de la memoria colectiva. Si nuestra visión de la Revolución Francesa o de la Revolución Rusa no es la misma que hace cincuenta años o un siglo, no se debe solamente al descubrimiento de fuentes inéditas, sino a una nueva perspectiva histórica, propia de nuestra época. No es difícil reconocer que la lectura romántica de la Revolución Francesa propuesta por Michelet, la lectura marxista de Soboul y la lectura liberal de Furet pertenecen a contextos históricos, culturales y políticos diferentes.

En esta acepción, las «revisiones» de la Historia son legítimas e, incluso, necesarias. Sin embargo, ciertas revisiones —las que se califican a menudo de «revisionismo»— implican *un giro ético político* en

nuestra manera de mirar el pasado. Corresponden a lo que Jürgen Habermas había llamado, durante el *Historikerstreit,* la emergencia de «tendencias apologéticas» en la historiografía (1987a). Utilizado en ese sentido, el concepto de «revisionismo» toma evidentemente una connotación negativa. No es, pues, extraño que ciertos historiadores acusados de «revisionismo» hayan intentado defenderse recordando que la «revisión» pertenece a la actitud del historiador que, por definición, sería siempre un «revisionista». En su correspondencia con François Furet, Ernst Nolte señala que «las "revisiones" son el pan de todos los días del trabajo científico» (Furet y Nolte, 1998: 88-89).

Es evidente que nadie ha reprochado a los historiadores «revisionistas» haber desbrozado archivos inexplorados o basar sus trabajos sobre una documentación nueva. Lo que se les reprocha es la visión política subyacente a su relectura del pasado. El ejemplo clásico de tal revisión es Ernst Nolte. En *La guerra civil europea* presenta los crímenes nazis como la simple «copia» de una «barbarie asiática» introducida por el bolchevismo en 1917. Amenazada de aniquilación, Alemania habría reaccionado exterminando a los judíos, constructores del régimen bolchevique cuyos crímenes constituyen para Nolte el «precedente lógico y factual» de los crímenes nazis (Nolte, 1987: 39-47, y 2000). La ausencia total de distancia crítica frente a sus fuentes —la literatura nazi de la época— de la que hace prueba Nolte justifica algunas perplejidades, como lo ha subrayado Hans-Ulrich Wehler (1988). Pero el problema fundamental no viene de la manipulación de las fuentes. Es evidente que la historización del nazismo propuesta por Nolte desemboca en una relectura del pasado donde Alemania ya no ocupa la posición del opresor sino la de la víctima, y sus víctimas reales, empezando por los judíos, son considerados, en el mejor de los casos, como «daños colaterales», y en el peor, como la fuente del mal en tanto que responsables de la revolución bolchevique (Friedländer, 1993: 33-34).

En cuanto a Renzo De Felice, su monumental investigación sobre la Italia fascista ha dado numerosas «revisiones» que son hoy en día adquisiciones historiográficas generalmente aceptadas, como por ejemplo el reconocimiento de la dimensión «revolucionaria» del primer fascismo, de su carácter modernizador o también del consensus obtenido por el régimen de Mussolini en el seno de la sociedad italiana, sobre todo en el momento de la guerra de Etiopía[6]. En cambio, es

[6] Para una visión de conjunto de la obra de R. De Felice en la historiografía italiana sobre el fascismo, v. SANTOMASSINO, 2000.

mucho más discutible su interpretación de la guerra civil italiana, entre 1943 y 1945, como la consecuencia de la elección antinacional de una minoría de resistentes, la mayor parte comunistas. O también, como se ha visto, su concepción del fascismo italiano como un régimen completamente diferente, por sus raíces, su ideología y sus fines, del nazismo con el cual habría establecido una alianza contra natura en 1940. O, para terminar, su manera de hacer de Mussolini un «patriota» cuando habría elegido sacrificarse fundando la República de Saló para ahorrar a Italia un destino comparable al de Polonia. Se trata aquí de una relectura apologética del fascismo fundada en la rehabilitación de Mussolini. Si se añade que estas tesis se han desarrollado en un libro —*El rojo y el negro* (De Felice, 1995)— cuya publicación coincide con el advenimiento del primer gobierno de Berlusconi, que incluía por primera vez desde el fin de la guerra a un partido «posfascista» heredero de la República de Saló, esta revisión histórica aparece como el soporte intelectual de un proyecto político restaurador.

Se estaría tentado de oponer la revisión histórica francesa a la de De Felice y sus discípulos. En Francia, siguiendo a Zeev Sternhell y a Robert J. Paxton (un israelí y un americano), los historiadores han procedido a una «revisión» que ha permitido reconocer las raíces autóctonas del régimen de Vichy, su carácter autoritario, incluso fascista, su participación activa en la colaboración y su complicidad en el genocidio de los judíos (v. esp. Paxton, 1997). En cambio, en Italia, bajo el impulso del último De Felice, ha aparecido una nueva tendencia historiográfica que hace de la rehabilitación del fascismo su finalidad, explícitamente reivindicada.

Las revisiones que acabo de mencionar —sean cuales fueren su visión y su valor— sobrepasan las fronteras de la historiografía en tanto que disciplina científica para tocar un campo más amplio, el de la relación que cada país establece con su pasado, lo que Habermas define, con una fórmula sobrecogedora, como *el uso público de la Historia* (1987b). Dicho de otra manera, estas revisiones vuelven a cuestionar, más allá de una interpretación dominante, una conciencia histórica compartida, una responsabilidad colectiva con respecto al pasado. Siempre abordan acontecimientos fundacionales —la Revolución Francesa, la Revolución Rusa, el fascismo, el nazismo, la guerra árabe-israelí de 1948, etc.— y su relectura de la Historia concierne, mucho más allá de la interpretación de una época, a nuestra manera de ver el mundo en que vivimos y a nuestra identidad en el presente. Hay, pues, revisiones de naturaleza diferente: algunas son fecundas, otras discutibles,

y, por fin, otras profundamente nefastas. Fecunda es la revisión de los «nuevos historiadores» israelitas que reconoce una injusticia antes negada, se encuentra con la memoria de los palestinos y sienta las bases para un diálogo israelí-palestino. Discutible, la revisión de Furet que acaba, en *El pasado de una ilusión* (1995), con otro cuestionamiento radical de toda la tradición revolucionaria —a sus ojos fuente de los totalitarismos modernos— y en una apología melancólica del liberalismo como horizonte infranqueable de la Historia [7]. Para terminar, nefastas son las revisiones de Nolte y De Felice cuya meta —o, al menos, la consecuencia— es la de reacomodar la imagen del fascismo y del nazismo.

Si algunas revisiones de la Historia deben ser combatidas, se puede interrogar sobre la utilidad de catalogarlas dentro de una misma categoría negativa —el «revisionismo»— que recuerda el «infierno» donde antes se guardaba la literatura pornográfica en la Biblioteca Nacional. Transformada en combate «antirrevisionista», la crítica de las tesis de Nolte y De Felice corre el riesgo de conocer una deriva análoga a la de la controversia marxista sobre el revisionismo evocada antes, es decir, el paso de un debate de ideas a una práctica inquisitorial, a la excomunión de todos aquellos que se alejen de una ortodoxia prefijada, de un canon normativo. De otra manera, hablar de «revisionismo» reenvía siempre a una Historia teologizada. El antifascismo transformado en ideología de Estado en los países del bloque soviético, sobre todo en la RDA, ha dado a largo plazo resultados desastrosos, comprometiendo finalmente su propia legitimidad. Sin llegar a las mismas proporciones, la retórica antifascista consensual que ha reinado en Italia durante cuarenta años ha tenido consecuencias lesivas para la investigación histórica. La obra de Claudio Pavone —historiador de izquierdas y antiguo resistente— que interpreta la Resistencia no sólo como una lucha de liberación nacional, sino también como una guerra de clases y, sobre todo, como una *guerra civil* no data más que de 1990 (Pavone, 1990). En resumen, el antifascismo institucionalizado y transformado en epopeya nacional no ha sido un antídoto eficaz contra la rehabilitación del fascismo. Se debería de evitar que algo análogo se produjera con la *Shoah,* convertida ya, lo hemos visto, en una «religión civil» de Occidente, con consecuencias positivas pero, también, con todos los peligros que comporta.

---

[7] Retomo esta crítica de BENSAÏD, 1999.

Las tendencias apologéticas en la historiografía del fascismo y del nazismo deben ser combatidas, pero no oponiéndolas a una visión normativa de la Historia. Es por ello que las leyes contra el negacionismo pueden revelarse peligrosas. Si el negacionismo debe ser combatido y aislado en todas sus formas —tanto el de Robert Faurisson y el de David Irving, como el de Bernard Lewis, más respetable en apariencia[8]— muchos historiadores (entre los que me encuentro) han emitido dudas sobre la oportunidad de sancionarlo por ley, lo que llevaría a instituir una verdad histórica oficial protegida por los tribunales, con el efecto perverso de transformar a los asesinos de la memoria en víctimas de una censura, en defensores de la libertad de expresión. Dicho de otra manera, si se acepta la noción de «revisionismo», hay que admitir el principio de una Historia oficial. Krzysztof Pomian tiene razón en afirmar que no debería haber ni historiadores oficiales ni historiadores revisionistas, sino solamente historiadores críticos (2002). «Revisionismo» es una palabra heredada de un siglo en el que el compromiso de los intelectuales pasaba por su enrolamiento ideológico y partidista. Se ha podido creer entonces que el mejor medio para defender valores consistía en vestirse con un uniforme ideológico. El precio de esta elección ha sido, muy a menudo, la dimisión de los intelectuales frente a su función crítica. Esto ya no tiene razón de ser hoy en día. Incorporada al lenguaje y ya de uso corriente en la polémica, la noción de «revisionismo» sigue siendo muy problemática y, a menudo, nefasta. Propongo que se utilice sólo para designar una controversia datada, provocada por Bernstein hace más de un siglo.

[8] A propósito de Irving, v. EVANS, 2002b; sobre Bernard J. Lewis, que considera el genocidio de los armenios «una visión armenia de la historia», v. TERNON, 1994.

FACULTAD DE DERECHO BIBLIOTECA GRANADA